

АКАДЕМИЯ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР

МАХАБХАРАТА

ВЫПУСК V

КНИГА 2

НАРАЯНИЯ

(Кн. 12, гл. 175—367, шлоки 6457—13943)

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ

Перевод, примечания
и толковый словарь
академика АН ТССР Б. Л. Смирнова



АШХАБАД · ЫЛЫМ · 1984

ББК 84.35(5 Ид)
М36

Художественное оформление
по древнеиндийским памятникам
Ю. М. Волобуева

Махабхарата. Философские тексты. Изд. 2-е.— А.: Ылым,
М36 1984. — 328 с., ил.
Вып. V, кн. 2 («Нараяния»).

3 р.

К «Мокшадхарме» примыкает «Нараяния». По существу — это мифологическо-богословский трактат, наиболее ранняя каноническая книга вишнуитской секты Панчаратринов. Выпуск снабжен примечаниями и толковым словарем.

Для историков, филологов, научных сотрудников и всех, интересующихся историей зарождения философской мысли Древнего Востока.

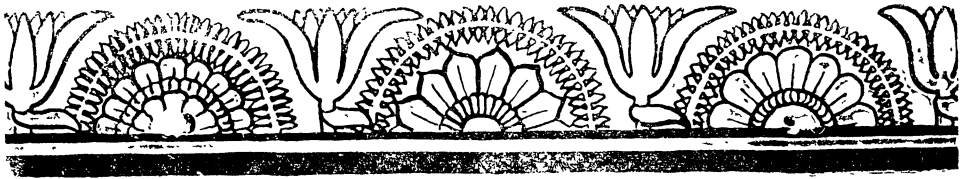
ББК 84.35(5Ид)

М $\frac{4703000000-056}{M561(14)-84}$ 1—83

© Издательство «Ылым», 1984 г.

ОТ РЕДАКЦИИ

«Нараяния» мало связана с другими текстами «Мокшадхармы». По-видимому, это — наиболее ранняя каноническая книга вишнуитской секты Панчаратринов. Есть основания считать «Нараянию» одним из наиболее поздних включений не только в «Мокшадхарму», но и вообще в «Махабхарату». По богословским концепциям и литературной форме «Нараяния» весьма близка к «Бхагавата-пуране», канонизированной книге вишнуитов-панчаратринов, обычно относимой к VI в. н. э.



ГЛАВА 336

(12650—12695)

Юдхиштхира сказал:

1. Домохозяин, брахмачарья, отшельник, нищенствующий странник,
Ища совершенства, какому божеству должны приносить жертвы?
2. Как обеспечить себе небо и высшее блаженство?
По какому уставу должно творить возлияния богам и предкам?
3. Каким путём нужно идти освобождённому и как определяется
Освобождение?
Что нужно делать достигшему неба, дабы не
лишиться блаженства?
4. Из божеств кто бог богов и предок среди предков?
Что этого выше, скажи мне, Предок!

Бхишма сказал:

5. О сокровенном ты, умеющий спрашивать, меня вопрошаешь,
Ведь этого не разъяснишь, даже сто лет отвечая,
6. Без милости божьей и знания преданья, о безупречный!
Это предание тайное тебе можно поведать,
7. О нём такую древнюю быль повествуют:
О беседе риши Нарады и Нараяны, о врагов губитель.
8. Ведь Нараяна, Душа Вселенной, четырёхликий, вечный,
Был рождён Дхармой* — так отец мне поведал —

9. Еще до критя-юги, в век (Ману) Сваямбхувы,
Нара, Нараяна, Хари и Кришна-Сваямбхува, (существовали).
10. Из них непреходящие Нара-Нараяна творили подвиг (тапас).
Прибыв в пущу Бадари на золотой колеснице.
11. Были запряжены бхуты в ту золотую колесницу,
веселящую сердце.
Здесь изнурялись владыки мира (так, что) выступили
жилы* (сетью).
12. Взирать на жар их подвига даже богам было трудно;
(Лишь) тот, кому они оказывали милость, этих двух
богов удостоивался видеть.
13. И вот с разрешенья тех обоих, побуждаемый сердечным влеченьем*,
С великой горы Меру на Гандхамандану (благовонную)
Нарада спустился.
14. Пройдя весь мир, в эту страну, распростершуюся широко,
Быстроходный, в обитель Бадари он прибыл, раджа,
15. Когда те два повседневному искусу предавались и
желание знать (у Нарады) возникло,
Так (он подумал): «Вот это место, где весь мир пребывает*»;
16. (Здесь) боги, асуры, оборотни (киннары), гандхарвы, змии.
Некогда родившийся Единоликий затем (стал) Четырехликим*;
17. (Так бога) Дхармы распространяется род, силой
праведности (дхармы) возрастая.
Сколь благословен здесь этими двумя сурами Дхарма,
18. Нарой-Нараяной, также Кришной и Хари!
Знать, чем-то иным заняты Кришна и Хари,
19. Эти же два отпрыска Дхармы* совершают умерщвление плоти:
Но ежели они оба — высочайшее прибежище (мира),
то как они совершают повседневные обряды?
20. Оба — отцы всех существ, оба — преславные боги;
Какому же божеству те многомудрые приносят
жертвы, каким предкам?»
21. Так благоговейно о Нараяне размышляя в сердце,
Он внезапно предстал* перед теми двумя богами.

22. Закончив (обряды) богам и предкам оба на него взглянули
И почтили его по закону, как велят Шастры.
23. Видя это великое небывалое чудо, согласно уставам писаний
Сел очень довольный владыка, риши Нарада.
24. Умиротворённый до глубин души, совершив поклоненье
И на Махадэву взирая, он такое слово Махадэве* молвил.

Нарада сказал:

25. Тебя воспевают Веды с их дополнениями, Пураны*;
Ты — Мать, ты — нерождённый вечный творец,
бессмертный, непревосходный.
26. В тебе утверждены бытие существ всего этого преходящего мира
И коренящиеся в состоянии домохозяина все четыре
ступени жизни;
27. Тебе, самоутвердившемуся в разных ликах, изо дня
в день приносят жертвы;
Ты—Отец, Мать Вселенной, преходящего мира вечный Учитель;
28. Какому же богу ты (сам) приносишь жертвы?
Какому предку? Для меня непостижимо.

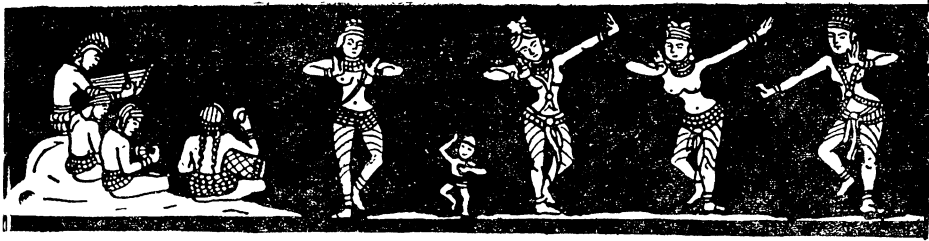
Шри Бхагаван сказал:

29. О, брамин, эту свою неизреченную, вечную тайну*
Ради твоей благоговейной (преданности) я полностью открою.
30. То (недвижное), прочное, тонкое, подлежащее познанию,
Что чувства и предметы чувств всех существ превосходит,
31. Есть внутреннее «я» существ (антаратман); его
называют «познающим поле».
Как превзошедшего три гуны, его именуют «пуруша».
32. От него возникла* непроявленная (пракрити) с (её)
тремя гунами, брамин превосходный;
Эта Непреходящая природа находится в проявленном
и непроявленном состоянии.
33. Знай — мы оба из её лона; а того, что как
Бытие-Небытие определяют,
Мы оба чтим: (один только) он может быть Богом и Предком.
34. О дваждырождённый, выше его нет иного Бога или Предка;
Нужно знать: он, достойный поклоненья, есть наш Атман.

35. О, брамин, он утвердил распорядок, дающий опору миру,
Ради богов и предков надо совершать обряды, таково его веленье.
36. Брама, Стхану, Ману, Дакша, Бхригу, Дхарма и Яма;
Маричи, Ангирас, Атри, Пуластья, Пулаха, Крату,
37. Васиштха, Парамештхин, Вивасвант и Сомы,
Тот, кого именуют Кардаман, Кродха и Викрита*—
38. Те двадцать один стали владыками существ, так считают;
Они (соблюдают) вечный распорядок того бога,
39. По его велению они всегда почитают, как должно,
богов и предков.
Всего, что достижимо Атману, те дваждырождённые достигли;
40. Воплощающиеся, попав на небо, их* там почитая,
За обетованным плодом держат путь по милости того (бога).
41. Отрешась от дел и семнадцати качеств*
И пятнадцати частей* (луны), они свободны; так утверждают.
42. Считается: путь освобождённых, брамни, к Познавшему поле;
Всекачественным и бескачественным его именуют.
43. Силой джнана-йоги его созерцают; мы от него исходим.
Это познав, того вечного Атмана почитаем мы оба.
44. Хранители Вед, ступеней жизни и различных уставов
Благоговейно его почитают; он незамедлительно
им указывает дорогу.
45. А тем, которых он укрепляет в мире, которые
утверждены в единстве,
Он даёт высочайшую милость: они в него вступают.
46. Так сокровеннейшее наставление мы возвестили тебе, Нарада,
С благоговением и любовью; и благоговейно ты его
выслушал от нас, певец-риши.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 336 ГЛАВА —

НАРАЯНИ Я



ГЛАВА 337

(12696—12751)

Бхишма сказал:

1. Так лучший из двуногих, Нарада, выслушав слово
Нараяны, высочайшего Пуруши,
Обратил слово к лучшему из двуногих, Нараяне,
сокровищнице блага мира.

Нарада сказал:

2. «То, ради чего ты, происходящий от Атмана, принял
четвероякое рождение в доме Дхармы,
Ты осуществил ради блага мира; и ныне я пришёл
узреть твоё возникнсвенье.
3. Наставников (гуру) я всегда почитаю; никогда прежде
не нарушал чужой тайны;
Я изучил Веды, владыка мира, я совершал умерщвление
плоти, никогда не говорил неправды.
4. Согласно Агамам я охранял четыре (отверстия) тела*;
к другу-недругу всегда я был одинаков;
К тому высшему Богу я всегда взывал; избрал
Непобедимое нераздельным сердцем.
5. Этими способами я полностью очистился, так почто же
не могу созерцать бесконечного Владыку?»
Вняв слову того потомка Парамештина (Брамы),
Нараяна, великий хранитель дхармы,

6. «Иди!» — так молвил Нараде, почтив его согласно им
самим установленному обряду;
Тогда отпущенный потомок Парамештхина воздал
почтение изначальному риши.
7. Искушённый (в йоге), он быстро тогда воспарил и на
вершину Меру опустился мгновенно;
На миг там остановился муни, приблизясь к выступу
горного отрога.
8. Взглянув на северо-запад, узрел он чудесный, преславный образ.
На севере Молочного моря есть большой остров,
известный под именем Белый Остров (Шветадвипа),
9. Он расположен к северу от Меру на тридцать две тысячи
йоджан, по словам браминов;
Там живут благоуханные без органов чувств, без пищи,
без испражненья*
10. Белые мужи, удалённые от всякого зла, отводящие
глаза* злых мужей,
К чести-бесчестию равнодушные, дивные видом,
преисполненные жизненной силой; (крепки),
будто алмаз, их тела и кости;
11. Головы их — что зонты, а речь громоханию туч
подобна, четырехрукие*, с лотосоподобными ногами,
С шестнадцатью белыми зубами, восемью клыками,
с языками*, лижущими во все стороны, подобными лучам солнца.
12. Богу, распростершему Вселенную, утвердившему миры,
они любовно служат;
Он произвёл (всё): богов, умиротворённых муни, обряды, Веды.
- Юдхиштхира сказал:
13. Благовонные, без органов чувств, не отливающие,
не вкушающие пищи,
Как же родятся те люди? Какова их высшая дорога?
14. И у тех мужей, что здесь освободились, превосходный Бхарата,
Есть ли признаки, подобные (признакам) тех, что на
Белом Острове обитают?
15. Мне очень хочется знать, разреши моё сомненье,
Мы взываем к тебе, ведь ты всех сказаний источник!

Бхишма сказал:

16. Слышанный мной от отца рассказ очень длинен, о, раджа;
Буду тебе его сказывать ныне; из сказаний сказаньем его считают.
17. Был (некогда) раджа Упаричара, земли повелитель,
Друг Акхандалы (Индры), знаменитый поклонник
Нараяны-Хари,
18. Праведный, всегда чтущий отца, неизменно верный,
Некогда по милости Нараяны он получил мировое господство.
19. Он утвердился в законе сатватов, непосредственно
из уст Сурьи исшедшем,
И почитал владыку богов (Нараяну), остатками от жертв
(Нараяне питал) предков;
20. Остатками от жертв предкам оделял певцов и домохозяев;
Остатками (их трапезы сам) питался; он существам
не вредил, стремился к правде,
21. Богу богов Джанардане, всем существом был предан,
Безначальному*, бесконечному, непреходящему творцу мира.
22. Блюдущего преданность Нараяне, его, крушителя супостатов,
Избрал разделить с ним престол сам (Индра), богов владыка.
23. «Моё царство, имущество, вплоть до упряжки, моя супруга —
Всё, что есть (у меня), принадлежит Бхагавану», —
так всегда говорил он.
24. Жертвы во исполнение желаний и другие высшие жертвы, обряды,
Преданный, он совершал, держась ученья сатватов,
25. В его доме махатмы, главные знатоки Панчаратры,
Первыми вкушали яства, уготованные Бхагавану, как
приношение.
26. Когда он, губитель врагов, справедливо управлял царством,
(В народе) не случалось слова кривды, не было злоумышлений.
27. Ни малейшего зла не было в его поступках.
Семь ришей, именуемых Читрашикхандины,
28. Будучи в единомыслии*, возвестили высочайшее ученье
(Шастру)
И приобщили его к четырём Ведам на великой горе Меру;

29. Эту непревзойдённую, изшедшую из семи уст основу
(дхарму) мира.
Маричи, Атри, Ангирас, Пуластья, Пулаха, Крату,
30. Многосильный Васиштва — вот Читрашикхандины.
Это семь деятелей (в мире), восьмой — Самосуший (Ману).
31. Они держат миры, из них проистекли законы (Шастры),
На одном сосредоточив мысль, самообузданные,
радующиеся уравновешенности муни,
32. Знающие прошлое, настоящее, грядущее, они предельно
преданы Закону;
«Это — счастье, это — Брахмо, это — непреходящее благо»,—
33. (Так), сердцем о мирах заботясь, они создали Законы (Шастры);
Они возвещают о должном, полезном, приятном, затем
об Освобождении (Мукша).
34. Разные свчаи-обычаи они установили на земле и на небе.
Подвигом (тапасом) они ублажали Хари, владыку Нараяну;
35. (Целых) тысячу божественных лет вместе с (другими)
ришами (они подвизались).
Тогда дэви Сарасвати, от Нараяны (получив) повеленье,
36. Проникла во всех ришей, блага мирам желая;
Тогда познавшие подвиг брамины её развили разом,
37. Перворождённую обосновали в звуке и смысле;
Сперва риши почтили словом АУМ законы,
38. И мудрецы провозгласили их там, где тот Милосердный
(пребывает);
Тогда Бхагаван, не принимающий определенного тела,
остался доволен.
39. Изрёк тем ришам незримый Пурушоттама:
«Завершены сто тысяч шлок этого высочайшего (творенья):
40. Для ткани (тантры) всего мира отсюда развивается
основа (дхарма);
Пусть (только) то выполняется и запрещается отсюда,
41. Что правильно (указано) в Яджур, Риг, Сама, Атхарва
(Ведах) и в их дополнениях.

Из моего благоволения для руководства я сотворил Брамму:

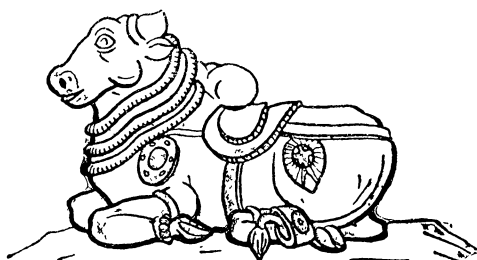
42. Рудра родился из моего гнева, вы же, певцы, — для
устройства (мира);
Ветру, огню, воде, земле, месяцу, солнцу,
43. Всему множеству звёзд и каким только ни есть* тварям,
Живущим в своих областях, учащим о Брахмо,
44. Да будут руководством эти высочайшие Законы,
Пусть будут они примером; я так указую.
45. Отсюда возвестит свой закон Ману-Сваямбхува,
Ушанас и Брихаспати, когда они возникнут;
46. Они тогда провозгласят законы, почерпнутые из ваших учений.
Когда будут созданы законы Ману-Сваямбхувы, Ушанаса законы,
47. Когда учение Брихаспати в мирах распространится,
Тогда вами созданные законы защитник народа Васу (Упаричара)
48. Непосредственно получит от Брихаспати, превосходные брамины;
Этого раджу, моего бхакту, праведники поддерживать будут.
49. По этому закону он будет совершать все обряды в (этом) мире.
Из всех законодательств ваше законодательство будет
признано наивысшим.
50. Оно целесообразно, праведно и вместе с тем это —
глубочайшая тайна.
С его распространением вы будете обладать (великим
духовным) потомством*,
51. А великий раджа Васу приобщится счастью.
Когда же минует (время) того раджи, исчезнут
52. Эти великие, вечные законы. Вот я всё возвестил вам.
Такое слово изрёк незримый Пурушоттама.
53. Отпустив тех ришей, он удалился в иную область.
Тогда те предки мира, о целях всего мира размышляя,
54. Распространили это законодательство, вечное лоно
Долга (Дхармы).
Когда же в первую югу в роду Ангираса возник (отпрыск),

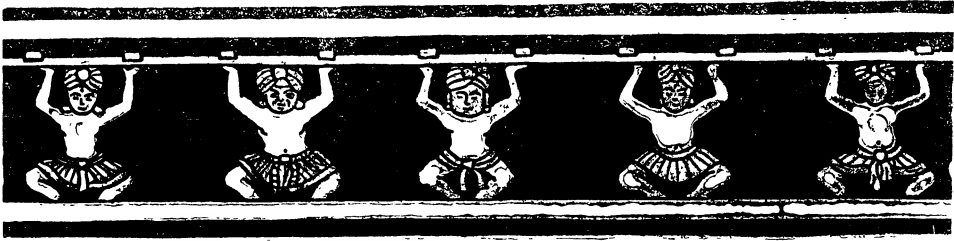
55. В Брихаспати это законодательство с дополнениями,
Упанишадами они утвердили
И отправились в избранную ими страну, решив творить подвиг

56. На помощь всему миру и во соблюдение закона.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 337 ГЛАВА —

НА РА Я НИ Я





ГЛАВА 338

(12752—12817)

Бхишма сказал:

1. Затем по прошествии большого времени сын у Ангираса родился;
Боги обрадовались рождению своего жреца-пурохита.
2. Брихат, Брахмо, Махан — эти слова разное обозначают;
Премудрый Брихаспати был преисполнен этими
свойствами, раджа.
3. Его первым учеником был раджа Упаричара*-Васу;
Он полностью постиг созданные Читрашикхандинами законы.
4. Некогда тот раджа Васу как божество почитался;
Он защищал землю, как Акханда (Индра) — небо;
5. Тот махатма совершил великое жертвоприношение, ашвамедху;
Его наставник, Брихаспати, там был жрецом-(хотаром).
6. Трое сынов Праджапати там сослужащими были:
Эката, Двата, Трита (Первый, Второй и Третий) —
великие риши;
7. Дхануша, Райбхья, Арвавасу, Паравасу,
Риши Медхатитхи и великий риши Тандья,

8. Причастный великой доле риши Шанти, затем тот,
кого Ведаширас (Главой Вед) именуют,
Превосходный риши Капила, считающийся отцом Шалихотры,
9. Изначальный Катха и старший брат Вайшампаяны — Тайттири,
Канва, Дэвахотра — вот перечислены шестнадцать
(жрецов при ашвамедхе).
10. Раджа, для великого возлияния снесено было всё припадье,
Но скот не убивался*, так постановил раджа,
11. Невредящий, чистый, негрубый, восхваляемый всеми:
Произрождением леса было всё то, что там для жертвы
предназначалось.
12. Так он ублажил Бхагавана, богов изначального бога;
Тот воочию явился ему, незримый ни для кого иного.
13. Он обонял свою часть* и жертвенные яства (самолично) принял,
И незримой свою часть сделал бог Харимедха;
14. Тогда разгневанный Брихаспати стал быстро
размахивать жертвенной ложкой,
Колотил он воздух по разным местам и с досады
ударился в слезы.
15. И сказал Упаричаре: «Я вознёс эту часть (жертвы),
И на моих глазах* сам бог должен был её принять; это бесспорно!».

Юдхистхира сказал:

16. Здесь возносимую часть (обычно) воочию принимают суры;
Почему же тогда не принял (зримого) образа владыка Хари?

Бхншма сказал:

17. Тогда убоготворил того возбуждённого мунни
Великий Васу, Защитник земли, и все сослужащие также.
18. Упорствующему они сказали: «Не подобает тебе яриться;
Это не по уставу крита-юги, что ты неустойчив*,
впадаешь в ярость;
19. Не следует гневаться* на бога, чью долю ты возносил (по уставу).
Ты, Брихаспати, не в силах его лицеизреть, мы также;

20. (Только) тот его может видеть, кому он оказывает эту милость». Тогда (последователи) Читрашикхандинов — Эката, Двита, Трита сказали:
21. «Мы слышём за рождённых манасом Брамь;
Как-то в северную сторону мы отправились за благом;
22. Совершая умерщвление плоти, тысячу лет мы творили
высочайший подвиг;
Погрузясь в себя, мы столбами на одной ноге стояли;
23. Северный склон Меру, побережье Молочного моря —
Вот страна, где мы совершали суровейшее умерщвление плоти.
24. Как нам того бога, что проявляется в образе Нараяны*, увидеть;
Того возлюбленного подателя даров, богов извечного бога?
25. Как бога Нараяну нам лицезреть?» — так (мы говорили).
И вот при совершении преджертвенного обряда
омовения* бесплотного раздался голос,
26. Ласковый, глубокий голос, несущий радость, владыка:
«Вы хорошо совершили подвиг, (свой) дух до глубин умиротворили.
27. Благочестивые, вы стремитесь узнать, как можно
созерцать владыку? —
На севере Молочного моря есть светозарный
Шветадвипа (Белый Остров),
28. Там преданные Нараяне люди, сияющие, как месяц,
Нераздельной сутью благоговейно отдались Пурушоттаме;
29. Они проникают в тысячелучистого, вечного бога,
Свободные от индрий, благоуханные, не отливающие,
не вкушающие пищи.
30. Единому преданы те люди, жители Шветадвипы.
Муни, туда идите, там явлюсь вам».
31. Тогда все мы, выслушав тот бесплотный голос,
Отправились в ту страну по возвешенной дороге.
32. Великого Белого Острова достигли, того (бога)
вождея видеть, о нём размышляя.
Тогда мы утратили наше зрение (внешних) предметов,

33. Но мы не увидали Пуруши; его сияние лишило нас зренья.
Тогда труднодоступное возникло у нас постиженье силой
преданности богу;
34. Не совершив предварительно умерщвления плоти,
бога нельзя увидеть.
Тогда снова сто лет мы творили подвиг, столь великое время!
35. Закончив обеты, прекрасных людей мы увидали,
Отмеченных всеми добрыми знаками, светлых, сияющих,
как месяц,
36. На северо-восток обращённых, брамин, постоянно
шепчущих (молитвы); сложив руки,
Умственное шептание молитв те махатмы творили;
37. Таким нераздельным сосредоточием ума ублажился Хари;
Какое сияние солнца бывает в конце юги, о тигр-муни,
38. У каждого из этих людей было такое сиянье;
«Этот остров — обитель сиянья», — так мы размышляли:
39. Там никто не отличается: все одинаково сияют;
Тогда сиянье как бы тысячи одновременно пламенеющих
солнц возникло.
40. И вдруг, о Брихаспати, мы снова зрячими стали;
Тогда внезапно все разом бегом побежали те люди,
41. Молитвенно сложив ладони, радостно. «Поклонение
Намах» повторяя;
Как единый мощный звук их возгласы воспринимались.
42. То было приношение, которое творили богу эти люди.
От его сиянья мы внезапно пришли в иступленье,
43. Силы зрения и других чувств лилась, мы ничего не видали
И только разливающийся звук отчётливо воспринимали:
44. «Тебе победа, голуболотосокий, поклоненье тебе,
о бытие Вселенной,
Поклоненье тебе, Хришикеша, ты — Человек, великий,
первородный!»
45. Такое слово, произнесенное, как должно*, мы слышали;
И в это время чистый, всеблаговонный ветер

46. Чудесные принес цветы и годные для жертвы корни.
Так совершали жертву (богу) Хари предельно
сосредоточенные люди, блюдушие пять сроков*,
47. Приобщенные высшему благоволению мыслью, словом, делом;
Несомненно, там бог явился, где они произносили такое слово.
48. Но мы его не видели: его майя ввела нас в заблуждение.
Когда же приношение принял (бог) и утих ветер,
49. Были наши думы, лучший из потомков Ангирасы, полны тревоги:
Между тысяч тех людей, что зародились в чистых ложах,
50. Никто нас не почтил ни мыслью, ни взором.
Все многочисленные муні, углубленные в себя, одной
любви (бхава) предавшись,,
51. Не проявляли к нам любви, в любви Брахмо (всецело) пребывая.
Тогда нам, истомленным, крайне изнурённым
умерщвлением плоти,
52. Сказала некая бесплотная сущность из пространства.

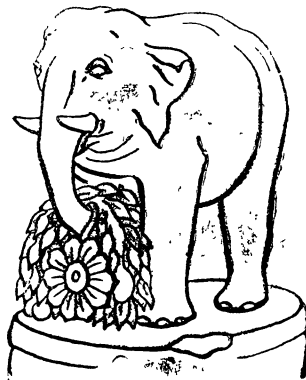
Бог сказал:

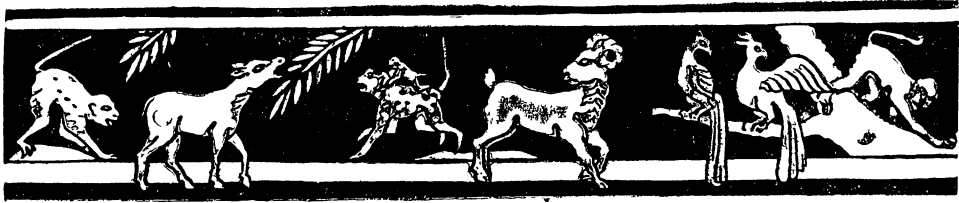
53. Вы видели светлых людей, ото всех чувств свободных,
Те люди, виденные вами, Владыку богов созерцали.
54. Вы, муні, туда, откуда мы все пришли, без замедленья уходите!
Нельзя иначе видеть Бога, как силой (благоговейной
преданности) — бхакти.
55. (Лишь) после долгого, долгого времени, сосредоточия
на едином достигнув,
Можно видеть того Бхагавана, трудноузримого в венце его сиянья.
56. Великое делание надлежит вам исполнить, превосходные брамины,
Когда минует крита-юга и настанет иная.
57. Когда в правление того Ману*, сына Вавасванта, снова
настанет трета-юга,
Тогда вы станете его помощниками ради успеха суров.
58. Затем умиротворённые той сущности амритоподобным словом,
Милостью того (бога) мы прямиком достигли страны желаний.

59. Итак, если после праведного подвига, после
жертвоприношений богам и предкам
Мы неспособны были созерцать бога, то как же тебе его увидеть?
60. Нараяна — это великая сущность, творец вселенной,
вкуситель жертв богам и предкам,
Богам данавами чтимый, неприявленный,
безначальный, бесконечный.
61. Так словом Экаты при согласии Двиты, Триты
И других сослужащих возвышенно мыслящий
Брихаспати был успокоен.
62. Затем он завершил обряд жертвоприношения, почтил бога.
Хотя раджа Васу и охранял народ, и приносил жертвы,
63. Однако из-за проклятья брамина* он упал с неба
и ушёл под землю —
Тот раджа, тигр среди раджей, ставивший высшей
целью закон и правду;
64. Но, и живя под землёй, он постоянно заботился
о (выполнении) закона,
Шептал молитвы Нараяне, Нараяне будучи полностью предан;
65. Его милостью он был снова вознесен
И с поверхности земли ушёл в вечное состояние Брахмо.
66. Так непосредственно он последнего и высшего пути достигнул.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 338 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 339

(12818—12860)

Юдхиштхира сказал:

1. Если столь нераздельно был предан Бхагавану великий
раджа Васу,
То каким же образом он упал и в преисподнюю земли спустился?

Бхишма сказал:

2. Об этом такую древнюю быль повествуют:
О беседе ришей и Тридцатки (богов), Бхарата.
3. «Нужно приносить в жертву агнца (аджа)*, — сказали
боги дваждырождённым. —
Именно козлёнка нужно понимать под агнцем, не иной
скот. Таково веленье!»

Риши сказал:

4. В жертву надо приносить зёрна (аджа)—так заповедуют Веды.
Под «аджа» нужно понимать зёрна, не следует убивать козлёнка.
5. Боги, убивать скот праведник не обязан;
В крита, лучшую из юг, как можно убивать животных?!

Бхишма сказал:

6. Пока так спорили с богами риши,
Завершив путь, в ту страну прибыл превосходный царь Васу;

7. Блаженный, он ходил в поднебесье с колесницами,
со своим войском.
Неожиданно пришедшего Васу, ходящего в поднебесье, увидев,
8. Дваждырождённые сказали богам: «Пусть он наш спор*
разрешает;
Это усердный жертвователь, он щедр, о благе всех существ радеет.
9. Как может лукавое слово сказать великий Васу?»
Так договорившись, премудрые (боги) и риши,
10. Вместе выйдя навстречу приходящему, раджу Васу спросили:
«Слушай, раджа, что следует приносить в жертву —
агнца или злаки?
11. Разреши это наше сомненье, мы считаем (слово)
владыки мерилom».
Тогда Васу переспросил их, (почтительно) сложив ладони:
12. «Какое мнение каждая (сторона) считает лучшим, брамины?»

Риши сказали:
13. Нужно приносить жертвы зерном — так наша сторона полагает*;
Сторона же богов — скотом; (теперь) своё мнение
скажи нам, раджа.
- Бхишма сказал:
14. Васу, зная мнение богов, их сторону принял.
«Козленка-агнца нужно приносить в жертву», — такое
сказал он слово.
15. Разгневались тогда на Васу все солнццветные мун
И сказали принявшему сторону богов (и стоящему)
на воздушной колеснице:
16. «Так как ты принял сторону богов*, ты упадёшь с неба;
Отныне ты лишен (способности) ходить в поднебесье, раджа!
17. Постигнутый нашим проклятием, царь, ты через
расселину провалишься сквозь землю!»
И в то же мгновение раджа Упарачара, о владыка народа,
18. В преисподнюю земли стремительно был низвергнут,
Но по воле Нараяны о нём не утратилась память:

19. За освобождение Васу от проклятья (хлопотали) все боги,
Придумывали, как бы облагодетельствовать раджу.
20. «Из-за нас постигло проклятье того махатму-раджу,
Добром за добро ему воздать мы должны, небожители (боги)!»
21. Так поразмыслив, найдя решение, отправились быстро владыки,
Раджас Упаричаре сообщили решение, радуясь в сердце:
22. «Ты поклонник бога Хари, причастного Брахмо, гуру*
суров, асуров,
Тобой ублаженный, исполнит он твоё желание:
освободит от проклятья.
23. Но следует честь воздать и дваждырожденным махатмам:
Превосходный царь, нельзя, чтобы их умерщвление
плоти оказалось бесплодным,
24. И поэтому ты внезапно упал на поверхность земли с поднебесья.
Но, превосходный царь, мы даём тебе такую милость:
25. Сколько времени ты в силу проклятья должен отбыть,
безупречный,
В преисподней земли, столько времени ты
(подкрепление) получишь
26. Приношением «васордхара»*, правильно совершаемым
внимательными певцами при обрядах.
Так мы позаботимся о тебе, чтобы ты не впал в изнуренье
27. От голода и жажды в преисподней земли, о владыка раджей!
Испивая «васордхару», ты поддержишь свои силы.
28. Тот бог (Нараяна), довольный нашим даром, введёт тебя
в мир Брахмо». Все небожители, этот дар предоставив, о раджа,
29. Отправились восвояси боги и богатые подвигом риши*.
(Тогда) Васу совершил поклонение Вишваксене
(Нараяне-всеохранителю), Бхарата.
30. Непрестанно шепча исшедшие из уст Нараяны молитвы,
Пять ежедневных жертвоприношений в пять сроков,
о врагов покоритель,

31. Он совершал Хари, владыке суров, в преисподней
И владыка Нараяна, Хари, остался доволен его
 лучшему из яйцерождённых,
 благоговейной любовью (бхакти).
32. Бхагаван Вишну, дающий дары, возвестил свою волю
Никому иному, (кроме Вишну), не поклоняющемуся,
победившему себя, всегда То ставящему высшей целью,
33. Быстрому, превосходному, вездесущему Гарутману:
«Лучший из яйцерожденных, причастный великой доле,
 моему слову внимли!
34. Самодержавный князь, по имени Васу, праведный,
Силой проклятья браминов провалился сквозь землю.
 преданным обетам,
35. Хватит считаться с властолюбивыми певцами,
К заточённому в преисподней земли и ныне, по моему
 велению, Гаруда,
36. Превосходного царя, ходящего в преисподней,
Тут Гарутман, расправив крылья, с быстротой ветра
 немедленно сделай в поднебесье ходящим!»
37. Проник в преисподнюю земли, туда, где находился царь Васу,
И сразу же воспарил сын Винаты,
38. Вознёс в небо спасённого и там его пустил на волю,
И в тот же миг снова стал Упаричарой (ходящим
 в выси) тот раджа.
39. Превосходный царь еще во плоти отправился в мир Браммы.
Вот как он по веленью богов согрешил, о Каунтея,
40. Вот как силой проклятья дваждырождённых нисходящим
путём отправился (тот) махатма,
(Но так как) он служил исключительно Пуруше, владыке Хари,
41. То быстро победил проклятья и достиг мира Браммы*.

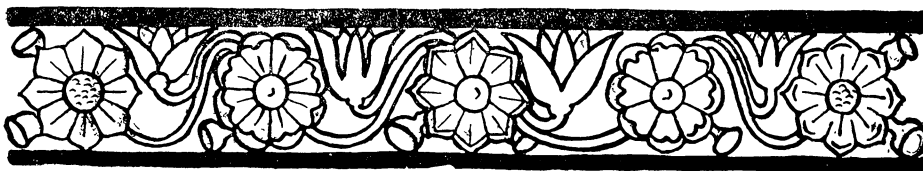
Бхишма сказал*:

42. Итак, тебе всё рассказано, как возникли те люди*
И как риши Нарада путешествовал на Белый остров
(Шветадвипу).
43. Это всё я тебе расскажу, царь, внимай же, сосредоточив мысли*.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 339 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 340

(12861—12864)

Бхишма сказал:

1. Достигнув большого Белого острова, Нарада, владычный риши,
Тех людей светлых, сияющих подобно месяцу, увидел;
2. Он почтил их, склонив голову, и почтён был мысленно ими.
Желая созерцать (бога), пройдя через все самоистязания,
шепча молитвы, стойкий,
3. На одном сосредоточась, певец, воздев руки,
погруженный (в священное самоиступление),
Вездесущему, бесконечнокачественному начал хваленье:
4. Поклонение тебе бог, владыка богов, бездейственный,
бескачественный, Око мира, Познавший поле,
Пурушоттама, великий Пуруша, высочайший Пуруша*...
Всеобразному, великообразному, родимому,
возлюбившему поклонников (бхакт) богу Брахмо; я твой
бхакта, желающий созерцать, (хотя бы) мгновение
созерцать! Поклонение! Поклонение (намах)!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 340 ГЛАВА —

ХВАЛА ВЕЛИКОМУ ПУРУШЕ



ГЛАВА 341

(12865—13006)

Бхишма сказал:

1. Бхагаван, восхвалённый теми тайными именами,
Зримый во вселенском образе (вишварупе), мунн
Нараде явился,
2. Как бы подобно месяцу духовно чистый, и вместе с тем
как бы вполне от месяца отличный,
И как бы огнецветный, и как бы мысленно мелькнувшее
звезды* сиянье;
3. Как бы (радуга) крыла попугая, и как бы хрустали
искристость,
Как бы иссиня-чёрный мазок, и как бы золота груды;
4. То цвета ветки коралла, то как бы белый отблеск,
Здесь златоцветный, там подобный бериллу;
5. Как бы синева сапфира, местами — подобный смарагду;
Там цвета шеи павлина, местами — подобный жемчужной нити;
6. Так многоразличные цвета и образы принимал Вечный,
Святой стоголовый, тысячеголовый, тысяченогий, тысячеокий,
7. Тысячечревный, тысячерукий, а местами — незримый.
Слог АУМ звучал из уст (его), Сарасвати же следовала
тому (звучанью).
8. Из других уст многие песнопения (звучали) и четыре Веды;
И Араньяки провозглашал бог Нараяна, могучий Хари;

9. Алтарь, кружку, чистые самоцветы, сандалии, траву куша,
Сияющего Пожирателя жертв (Хуташану), шкуру лани, посох
10. Держал в руках царь богов, владыка жертвоприношений;
Его, ублажённого, умиротворённого, Нарада, лучший
из браминов,
11. Преклоняясь, безмолвно восславил Высочайшего Владыку;
Склонившему голову (Нараде) сказал Исток богов,
Непреходящий.

Шри Бхагаван сказал:

12. Эката, Двита, Трита, великие риши
Прибыли в эту страну, меня созерцать вождедея.
13. Но меня они не узрели, и никто (меня) не может видеть,
Кроме безраздельно преданных, ты же из безраздельно
преданных — наивысший.
14. Те мои превосходные образы* родились в доме Дхармы,
дваждырожденный,
Их ублажай постоянно. Теперь иди туда, откуда явился.
15. Избери дар, певец, я (дам), какой только хочешь;
Я, всеобразный, непреходящий, тобой доволен.

Нарада сказал:

16. Ныне своего подвига дэви, самообуздания и воздержанья
Благой плод я получил, ибо я созерцал Владыку,
17. Для меня это наивысший дар лицезреть тебя, Вечный,
Бхагаван, Всеобразный, Лев, Вездесущий, великий Владыка!

Бхишма сказал:

18. Так явись Нараде, сыну Парамештхина,
Он молвил слово: «Иди, Нарада, не мешкай!
19. Вот эти мои бхакты, свободные от органов чувств, не
вкушающие пищи, сияющие, как месяц,
Должны обо мне размышлять нераздельно, пусть им не
будет помехи!
20. Эти совершенные искони были сосредоточены на одном,
причастные великой доле,
От тьмы и страсти они свободны и вступят в меня несомненно*.

21. Незримый для глаза, неосязаемый для осязания,
Необоняемый для обонянья, недоступный для вкуса.
22. Свойствам ясности, старости и мрака не причастный,
Вездесущий свидетель именуется Атманом мира.
23. Когда погибают тела многих (и многих) существ,
 он с (ними) не гибнет,
Нерождённый, постоянный, вечный, бесконечный, нераздельный;
24. Он превосходит дважды двенадцать сутей и называется
 двадцать пятым;
Он именуется бездейственным Пурушей, взирающим
 силой знания;
25. Проникнув в него, освобождаются превосходные брамины;
Он познается как Васудэва, как высший вечный Атман.
26. О Нарада, виждь величие духа божия, (его) великую славу!
Он никогда не пятнается ни хорошими, ни плохими делами.
27. Саттву, раджас и тамас свойствами (гунами) называют;
Они-то и действуют, пребывая в каждом теле.
28. Познающий поле наслаждается гунами, но им
 не наслаждаются гуны;
Он, лишенный свойств (гун), вкушает гуны, производит
 гуны и превосходит гуны.
29. О божественный риши, земля, поддерживающая
 преходящий мир, растворяется в водах,
В огонь вливается вода, огонь растворяется в ветре;
30. В пространстве растворяется ветер, пространство
 в манас вступает;
Манас, высшая суть, вливается в непроявленную (природу).
31. Непроявленная (природа), брамин, растворяется в
 бездейственном Пуруше,
Поэтому нет ничего выше вечного Пуруши;
32. Ибо нет вечного существа, подвижного или
 неподвижного, в проходящем мире,
Помимо того вечного Васудэвы, единого Пуруши;
33. Атман всех существ — тот мощный Васудэва.
Земля, ветер, пространство, вода, огонь — пятый;

34. Соединение тех великих сутей известно как тело;
Затем, о брамин, Он, легковейный, незримый, проникает (в тело),
35. И, родясь, тот владыка становится двигателем тела;
Без сочетания основ (дхату) не бывает никакого тела,
36. А без дживы, брамин, ветры (праны) не двигают (тела);
Этот джива считается Шешей или Санкаршаной владыкой;
37. От него (происходит) тот, кто своими делами достигает
состояния Санаткумары.
И тот, в котором идут к растворению, к гибели все суги,
38. Этот манас всех существ именуют Прадьюмной*;
От него ж происходит тот, кого делателем, причиной
и следствием (считают);
39. Им возник весь преходящий мир, подвижный и неподвижный;
Анируддха есть проявляющийся во всех делах, владыка.
40. А бескачественный, знающий поле есть Бхагаван-Васудэва.
Его нужно знать, Индра раджей*, как дживу, как
владыку Санкаршану.
41. От Санкаршаны возник Прадьюмна, его манасом называют,
От Прадьюмны — Анируддха, аханкара есть тот владыка.
42. О Нарада, вечное и гибнущее, бытие, небытие от меня
возникают —
Весь этот преходящий мир, подвижный и неподвижный*.
43. Освобождаются в меня вступающие мунд, мои бхакты;
Я познаваем, как Пуруша, бездействующий двадцать пятый,
44. Без двойственности, без самости, бескачественный, неделимый;
Но этого постичь ты не можешь, я как бы в образе тебе являюсь.
45. Коль пожелаю — мгновенно исчезну, ибо я владыка,
учитель преходящего мира;
Это ведь (только) созданная мной майя, Нарада, что
ты меня видишь.
46. Как все существа, ты причастен гунам и оттого меня
познать неспособен,
Но полностью о своём четверяком образе я тебе поведал.
47. Джива в меня погружён, меня постигают как дживу;
Но твоё сознание еще не достигло (возможности
сказать): «Я видел Дживу!»

48. Я вездесущ, о брамин, и множества существ я
внутренняя сущность.
Когда тела — скопления сутей — гибнут, я не погибаю.
49. Те совершенные, сосредоточенные на одном, причастные
великой доле люди,
Свободные от тьмы и страсти, в меня вступают, муні.
50. Золотое семя (Хираньягарбха), неизреченный*,
четвероликий, начало мира,
Вечный бог Брама о целях моих размышляет*.
51. Из моего чела, из моего гнева изошёл Рудра*;
Видь одиннадцать рудр, одесную меня стоящих!
52. А двенадцать Адитьев стоят ошую.
Впереди меня видь восемь Васу, превосходных суров,
53. Смотри: позади (стоят) два врачевателя, Насатья и Дасра;
Видь всех владык существ, видь семерых ришей,
54. Веды и сотни жертвоприношений, видь амриту
и лечебные корни;
Разнообразные самоистязания, самообуздание, воздержание,
55. Видь восьмикратную (божественную власть)*, во мне
едином принявшую образ,
Землю с её вершинами, блаженство, красоту, славу.
56. Видь богиню Сарасвати, матерей Вед, во мне сущих,
И Северную звезду, Нарада, лучшую из звёзд на небосводе.
57. Видь водохранилища: океаны, моря, озёра, реки;
Видь четыре сонма предков, во мне воплощённых;
58. Видь, безобразно* во мне пребывают эти гуны.
Жертва богам и жертва предкам различны;
59. Я же богов и предков предок, я один изначален;
Став конской головой в северо-западном Океане,
60. Испиваю чистосердечную жертву богам (хавис) и
благочестиво приносимую жертву предкам (кавья).
Некогда произвёл я Браму, он почтил меня жертвой;
61. Я дал ему непревосходимые дары, им почтённый:
Ты — мой сын и с начала калпы — блюститель мира;

62. Стань основой личности (аханкарой), отныне ты
именуешься этим словом;
Никто не смеет преступать поставленных тобою граней;
63. Для тех, кто жаждет даров, ты — Брама, даров податель;
Ракшасы, змии, боги, о великий подвижник,
64. Предки, о долгорукий, постоянно блюдуший обеты,
И различные существа тебе воздадут почитанье.

(Брама сказал):

65. Я — путь (твоего) проявленья* в жертвоприношениях
богам, о щедрый,
Я — твой послушник, о Брахмо, руководи мной, как сыном!
66. Эти, также другие дары я дал бессмертному,
лучезарному Бrame,
Великолепному, и, довольный, я предался высшему
покою (нивритти).
67. Нирвана — снятие всех основ* (дхарм) и считается
запредельной;
Поэтому предавшийся сворачиванию да странствует,
сворачивая* деятельность всех членов.
68. (Принявшего себе) в помощники знание,
самоуглублённого, пребывающего в солнце Капилу,
Решительно утвердившегося в Санкхье, учителем именуют;
69. Это — Бхагаван Хираньягарбха, правильно восхвалённый
в ведических гимнах*;
Я тот, кто радуется йоге, брамин, о котором
говорится в писаниях йоги.
70. Я тот, кто достиг проявления; вечный, я пребываю в небе;
Затем в конце тысячи юг преходящий мир я снова вбираю.
71. По завершении (срока) пребывания во мне всех
существ, подвижных и неподвижных,
Один я снова творю преходящий мир силой (знанья).
72. Тогда весь преходящий мир я снова творю (силой) знанья.
Наша четвёртая* ипостась произвела непреходящего Шешу;
73. Он, именуемый Санкаршаной, породил Прадьюмну;
От Прадьюмны, как Анируддха, я сам себя творю
снова и снова.

74. Затем от Анируддхи из лотоса его пупка возник Брами;
А все существа, подвижные и неподвижные, — от Брамь.
75. Таково здесь произрождение от начала калпы,
(повторяющееся) снова и снова,
Подобно восходу и закату солнца здесь* на небосводе.
76. Когда исчерпано время, он, безмерно сияющий, снова
(собственной силой) мир в себя вбирает.
Затем ради блага существ, напрягая силы, землю,
77. Во всех её частях наполненную существами,
исчезнувшую в опоясывающем океане,
Я устанавливаю* на её место, приняв образ вепря.
78. Я убиваю Хираньякшу, того дайтью, кичащегося евоей силой,
И, приняв образ Человекольва (Нрисинха) — Хираньякашипу.
79. Ради (помощи) сурам я убиваю* разрушающего жертвы
сына Дити,
Могучего сына Вирочаны, великого асура Бали;
80. Необорный для всех миров с их ракшасами, асурами, богами,
Рождаясь, он сбрасывает Шакру с его трона;
81. Когда он в трёх мирах низвергает с трона супруга
Шачи, его изгоняет,
Я возникаю от Адити и Кашьяпы, как двенадцатый Адитья*;
82. Затем я возвращаю царство безмерно могучему Шакре
И восстанавливаю, Нарада, богов в областях их (владений);
83. Бали же я делаю обитателем равнин Паталы,
Бали, необорного для всех богов, того превосходного данаву.
84. В трета-югу я становлюсь Рамой*, отпрыском рода Бхригу;
Я искореняю кшатриев, их войска, колесницы.
85. А когда наступают сумерки между третьей и двапара-югой.
Я становлюсь Рамой, сыном Дашаратхи, владыкой мира.
86. За преступление против Триты, Экаты и Двиты
Оба риши, сыны Праджapati, попадают в тела лесных
человеков,
87. Лесными жителями становятся рождённые ими потомки,
Многосильные, многоотважные, могуществом равные Шакре.

88. Они становятся моими товарищами в деле богов,
дваждырожденный;
Затем я убиваю владыку ракшасов, позорище рода Пуласты,
89. Ужасного Равану с ордами, эту занозу мира.
Когда наступают сумерки между двара и кали,
когда юги бывают на исходе,
90. Я проявляюсь ради (гибели) Камсы в (стране) Матхуре;
Очень много данавов, этих божьих врагов, я там убиваю,
91. Я делаю своим местопребыванием город Двараку
В стране Кушастхали, обитая в том городе, недругов Адити
92. Я убиваю: земного Нараку, Муру и данава Питху,
Прагджьотишу, (их) приятный город, разных богатств полный,
93. Я переносу в Кушастхали, убив верховного данава,
Махэшвару (Шиву) и Махасену (Сканду), их приспешника Бану;
94. Моих супротивников* я одолею, хоть это высшие боги,
чтимые всем миром;
Затем, победив тысячерукого Бану, сына Бали,
95. Я гублю всех живых в (воздушном городе) Саубхе,
И знаменитый Калаявана, поддерживаемый силой
(своего отца) Гарги,
96. От меня примет смерть, о брамин превосходный.
Могучий Джарасандха, полоняющий всех раджей,
97. Надменный асур, возникает тот царь страны Гиривраджи,
С помощью моей мысли его убивает (Бхима).
98. Я убиваю Шишупалу во время жертвоприношения,
(совершаемого) сыном Дхармы (Юдхиштхирой)
В собрании всех могучих земных раджей;
99. Только сын Васавы (Арджуна) мне добрым помощником будет;
Я утверждаю независимое царство Юдхиштхиры и его братьев;
100. Так распространяется в народе: Нара-Нараяна, два риши,
Эти два владыки возникают для сожжения кшатриев
ради (блага) мира.

101. Облегчив подательницу сокровищ (землю) по её желанью*
Всех главных сатватов, о превосходный, также Двараки
102. Ужасную гибель я совершаю, в постижение Атмана погружаясь;
Как носитель четырёх ипостасей, непомерные деянья
103. Совершив, я удаляюсь в свои миры, их предуготовало Брахмо.
Вот (мои) проявления, дваждырождённый: фламинго
(ханса), черепаха, рыба,
104. Вепрь, человеколев, карла, Рама (сын Джамадагни),
Рама, сын Дашаратхи, царь сатватов (Кришна) и Калки.
105. Когда утрачиваются Веды, Шрути, они мной вбираются
снова, а вместе с Ведами и Шрути и (деяния),
совершённые некогда в крита-югу,
106. Извлекаются (из мира), и едва ли какие-либо преданья
Сохраняют люди; когда уходят мои высочайшие проявления,
107. Исполнив (своё) дело в мире, (воплощения) снова
в свою природу входят.
Подобного созерцания меня, какого ты достиг,
дваждырождённый,
108. На одном сосредоточив разум, ещё ни один брамин
не смог достигнуть;
Так тебе, благочестивый брамин, я всё поведал:
109. Прошрое, грядущее, превосходный, с (их) тайной.

Бхишма сказал:

110. Так тот бог, несущий вселенский лик, вечный,
Бхагаван, сказав такое слово, исчез мгновенно.
111. Нарада же, получив желанный дар, поспешил многосильный
В обитель Бадари, Нару-Нараяну лицезреть желая.
112. Эту великую Упанишаду, соответствующую четырём Ведам,
Составленную по Санкхье-йоге, он назвал «Панчаратра»;
113. Изшедшее из уст Нараяны (слово) Нарада возвестил снова
В обители Браммы так, сынок, как он видел и слышал.

Юдхиштхира сказал:

114. О том чудном величии духа Нараяны, премудрого (бога),
До рассказа Нарады разве не знал (уже) Брами?
115. Ведь владыка-предок не отличается от того бога,
Как же он сияние безмерно могучего не постигает?

Бхиष्ма сказал:

116. Сотни великих мировых кругов, тысячи великих мировых кругов
Проявления, растворения происходили, о Индра раджей;
117. Началом проистекания мира считается Брами,
 производящий существа, владыка,
О раджа, он знает того превосходного бога, который
 намного его превыше,
118. Того запредельного владыку, Атмана, и своё происхождение
(Знает) и множество других совершенных, собравшихся
 в обители Брамь.
119. Им (Нарада) поведал согласованную с Ведами быль (пурану);
Среди тех присутствующих, осуществивших Атмана,
 внимал ей Сурья;
120. Затем своим последователям, раджа, её он поведал,
Осуществившим Атмана шестидесяти шести ришам,
121. Сотворённым для него спутникам в мирах, озарённых Сурьей,
Им всем, осуществившим Атмана, Сурья поведал.
122. Последовавшие (учению) суры, сынок, и махатмы-риши
Сообщили (остальным) богам, собравшимся на Меру,
 это великое (знание);
123. От богов тогда услышал о нём дваждырождённый Асита;
О, Индра князей, этот лучший муні сообщил (нашим) предкам.
124. А мне, сынок мой, отец, Шантану, поведал;
То, что я слышал, я сообщил тебе, Бхарата.
125. Суры и муни, внимавшие этой пуране,
Запредельного Атмана все и везде почитают;
126. Царь, происходящее от высшего, передаваемое ришами

ПОВЕСТВОВАНИЕ

Ты ни в коем случае не должен передавать* не чтущим
Васудэву.

127. Из сотен других повествований, что я тебе передал, раджа,
Из всех, которым ты внимал, это повествование (в себя)
нектар вобрало.
128. Как суры и асуры, раджа, собирали спахтанную амриту,
Так собрана здесь и эта, некогда возвещенная певцами амрита.
129. Человек, постоянно читающий или слушающий это
повествование,
Нераздельно (всем) существом преданный Нараяне
и с нераздельно преданными соединённый,
130. Достигнув великого Белого острова, становится
луноцветным человеком
И проникает в лучезарного бога, в этом нет сомненья.
131. Выслушав это повествование от начала (и до конца),
страждущий освобождается от болезни,
Желающий знания получит желанное, а благоговейный
пойдет по пути бхакти.
132. Ты должен всегда почитать Пурушоттаму, раджа;
Он — мать, отец Вселенной, учитель преходящего мира;
133. Брахманический бог Бхагаван да будет твоим вечным другом,
О Юдхиштхира, тот Джанардана долгорукий, премудрый.

Вайшампаяна сказал:

134. Джанамеджая, выслушав это превосходное
повествование, раджа (Юдхиштхира)
И все его братья Нараяне предались безраздельно.
135. «Победил Бхагаван, тот Пуруша!» — так они говорили,
Бхарата.
Постоянно распространявший (святую) Речь и
преданный шептанию молитвы
136. Тот превосходный наш гуру, Двайпаяна-Кришна, тот муні,
Предаваясь Нараяне, творил превосходное шептанье молитвы;
137. Он с поднебесья спустился к раскинувшемуся Молочному
морю, вместилищу амриты,

Совершил поклоненье владыке богов и снова отправился
в свою обитель.

Бхишма сказал:

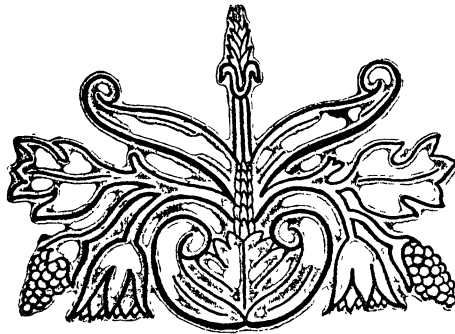
138. Вот тебе поведено всё, сказанное Нарадой; я повторяю
Передававшееся из поколения в поколение; так и отец
мне рассказывал когда-то.

Саути сказал:

139. Всё сказанное Вайшампаяной я возвестил тебе, (раджа),
Выслушав это полностью, Джанамеджая совершил
(поклонение) по уставу.
140. И вы все, творящие подвиг, блюдущие обеты,
Обитатели леса Наймиши, главные из знающих все Веды,
141. Собравшиеся на великое торжество Шаунаки* .
превосходные брамины,
Вы должны хорошо совершать жертву Вечному,
Высочайшему Владыке.
142. Предание, передаваемое из поколения в поколение, мой
отец (Вайшампаяна) некогда мне поведал.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 341 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 342

(13007—13128)

Шаунака сказал*:

1. Как тот бог Бхагаван, получающий первую (долю)
жертвоприношений,
Всегда поддерживающий жертвоприношения, знаток
Вед, их дополнений,
2. Пребывающий в законе (дхарме) покоя (нивритти),
бхагаватов владыка, терпеливый,
Как преподавал закон покоя (нивритти) тот Бхагаван, владыка?
3. Как же он может за деятельность (правритти)
утверждать богов в их праве на долю в жертве,
Утверждая закон покоя для умов, отвергившихся (от мира)?
4. Разрешите наше сомнение, Саути, открой эту вечную тайну.
Ведь ты внимал сказаниям о Нараяне, касающимся
закона (дхармы).

Саути сказал:

5. То, о чём Джанамеджая спросил (Вайшампаяну),
мудрого ученика Вьясы,
Ту был, превосходный Шаунака, расскажу тебе, (раджа).
6. Услышав о величии того запредельного Атмана в носителе тела,
Вайшампаяне многопознавший Джанамеджая молвил.

Джанамеджая сказал:

7. Ясно, что эти миры с людьми, асурами, сурами, Брамой
Всюду связаны жертвенными обрядами,
обеспечивающими счастье;
8. Ты говоришь, брамин, что освобождение — это нирвана,
запредельное блаженство;
Те же, что здесь освобождаются, от благих и злых дел отрешаясь,
9. В тысячепламенного бога здесь вступают, так мы слышали.
Эту труднопостижимую, вечную основу Освобождения
(Мокшадхарму)
10. Покинули все боги, вкушающие возлияние хавис,
и (предки, вкушающие) кавья,
Как же Брама, Рудра, убийца Балы Шакра, (тот)
мощный владыка,
11. Сурья, владыка звёзд (Месяц), Ваю, Агни, Варуна,
Пространство, оба* преходящие мира и другие жители неба.
12. Своего предстоящего растворения не предвидят
И на прочный, негигнущий, непреходящий путь не вступают,
13. А действовать по закону превратного времени они продолжают;
Велик изъян тех, что в превратностях времени
деятельности предаются.
14. Такое моё сомнение, певец, торчащее в сердце, как заноза,
Разреши, поведав бывшее; это знать я очень желаю.
15. Как назвать божества, приемлющие (свою) долю
жертвы, дваждырождённый,
И для какой цели, брамин, при жертвенных обрядах
небожителям уделяют части?
16. И те, получающие часть при жертвах, о брамин превосходный,
Сами, совершая великое жертвоприношение, кому часть уделяют?

Вайшампаяна сказал:

17. О, ты спрашиваешь о величайшей тайне, владыка народа,
И тому, кто не творит подвига, кто Вед не знает,

18. Кто не знает Пуран, нельзя (прямо) ответить.
Ладно, расскажу тебе то, о чём мы спросили учителя когда-то.
19. Кришну Двайпаяну, Вьясу, великого риши,
распределившего Веды,
Суманту, Джаймини, Пайла, весьма суровый в обетах,
20. Я — четвёртый ученик; пятым считается (сын Вьясы) Шука,
Этих пришедших пятерых учеников, преисполненных
самообладания.
21. Причастных чистому поведению, победивших гнев.
победивших чувства,
Он обучал четырём Ведам и Махабхарате — пятой,
22. На превосходной горе Меру, обитаемой совершенными,
(небесными) странниками, мирной.
Изучая Веды, как-то впади они в сомнение,
23. В то самое, о котором ты вопрошаешь; его разрешил им Вьяса.
Я тоже внимал и расскажу тебе ныне, (что я узнал), Бхарата.
24. Выслушав слово учеников, знанием устранивший все затемнения
Сын Парашары, святой Вьяса, тогда молвил слово:
25. «Я совершил великое, крайне суровое умерщвление плоти
И так познал бывшее, настоящее и грядущее,
превосходные (брамины).
26. Когда я совершал самоистязание, обуздывал чувства,
На берегу Молочного моря по милости Нараяны
27. Знание о проявлении трёх миров по моему желанию
(мне было открыто);
Об этом внимайте, согласно разуму я разрешу это
великое сомнение.
28. То, что произошло от начала кальпы, я прозрел очами знания.
Тот, кого Запредельным Атманом называют знающие
Йогу и Санкхью,
29. Великий Пуруша в своих делах познается; от него происходит
Непроявленное, которое мудрецы называют Основой
(Прадханой).

30. (По воле) Ишвары от непроявленного ради создания мира
Возникло проявленное — Анируддха; Махан Атма в
мирах его именуют.
31. Вступив во (второе) проявление, он произвёл Предка;
Этот именуется Аханкара, ему присущи все силы.
32. Земля, воздух, акаша, вода, огонь — пятый
От Аханкара произошли, эти плотные пятиричные суты.
33. Произведя эти плотные суты, он затем произвёл их свойства;
Из плотных сутей произошли те, кому присущ образ;
кто они — слушай:
34. Маричи, Ангирас, Атри, Пуластья, Пулаха, Крату,
Махатма Васиштха и Самосуший Ману —
35. Нужно знать: эти восемь деятелей миры основали;
Они причастны Ведам, их дополнениям, жертвам,
обрядам причастны;
36. Для усовершенствования мира произвёл их Брами, Праотец мира;
Преходящий мир, Вселенную эти восемь делателей породили;
37. Яростный Рудра породил десять (Рудр), они его произведение;
Одиннадцать* этих Рудр — видоизменения Пуруши, так считают.
38. Те Рудры, все (восемь) делателей и божественные риши,
Воздвигнутые ради преуспеяния мира, обратились к Бrame:
39. «Мы — твои произведения, многосильный владыка,
Каким делом должен заняться каждый (из нас), Предок?
40. Что ты предуказал нам, о целесообразном заботясь?
О чём должен радеть тот делатель, что с основой
личности (аханкарой) связан?
41. Укажи власть каждого (из нас), заботящихся о целесообразном».
На эти слова богов так Махадэва ответил.

Брами сказал:

42. Хорошо, что вы, боги, ко мне обратились, да будет вам благо,
И у меня возникли те же, заботящие вас думы.

43. Как охватить нужды этого тройственного мира?
 Как (поступить), чтобы не истощилась ваша и моя
 собственная сила?
44. Итак, все мы должны обратиться к покровительству Ока мира,
 Великого, непроявленного Пуруши, он возвестит нам—что благо.
45. Тогда риши, премудрые (боги) вместе с Брамой,
 Радея о благе мира, отправились на северный берег
 Молочного моря.
46. Здесь они предалися указанному Брамой и установленному
 Ведами умерщвлению плоти;
 Это самоистязание называется великим самообузданием
 и выполняется очень сурово.
47. На одном сосредоточив мысль, воздев глаза и руки.
 Столбом стоя на одной ноге, они в себя углубились.
48. В конце тысячи божественных лет закончилось их
 суровейшее самоистязание,
 Тогда они слышали медвяный голос, украшенный
 словами Вед и Веданты.

Шри Бхагаван сказал:

49. Слушайте, боги (во главе) с Брамой и богатые подвигом риши!
 Привет, благие, вам всем! Внемлите высочайшему слову.
50. Вы знаете, моё дело — это высочайшее благо мира.
 С выполнением надлежащих дел будут укрепляться ваши
 жизненные силы.
51. Вы хорошо совершили умерщвление плоти мне на радость, боги!
 Превосходный плод (вашего) подвига, многодостойные, вкусите.
52. Брама, учитель мира, великий Праотец мира,
 И вы, превосходные, мудрые (боги), усердно
 приносите мне жертвы,
53. Все вы должны постоянно предуготовлять мне долю жертвы,
 И я тогда подам вам благое в областях (ваших), владыки!

Вайшампаяна сказал:

54. Услышав это слово бога богов, вздымающее волоса на теле,
 Все премудрые боги совместно с Брамой и великие риши

55. Совершали жертвоприношения Вишну согласно
указанному Ведами уставу.
При таком торжестве Брама всегда заботился о доле (Вишну);
56. Боги, а также дэвариши — каждый заботился
принести (ему) долю;
По закону крита-юги эта доля каждого была весьма почтенна*.
57. Они восхваляли того солнцезветного, потустороннего
тьме Пурушу,
Великого, вездесущего бога, дающего дары могучего властелина.
58. Тогда бог, дающий дары, пребывающий в себе самом, владыка,
Бестелесный, тем предстоящим бессмертным молвил такое слово:
59. «Дошла до меня та доля, которую каждый из вас для
меня уготовил;
Я доволен, и плод, сообразный (вашей) деятельности,
будет вам предоставлен.
60. Вот воздаяние, утвержденное моей милостью, боги:
Совершая жертвоприношение, вы будете получать
прекрасную дакшину (вознаграждение);
61. Плоду деятельности из века в век вы будете причастны,
И те, что во всех мирах совершают жертвы, о сурь,
62. Предусмотренные Ведами доли будут вам
предуготовлять те люди;
Кто мне (выделит) полагающуюся долю в этом
великом жертвоприношение,
63. Того я сделаю, согласно (путеводной) нити Вед,
достойным жертвенной части.
Вы должны подкреплять миры, плод жертвенной части получая,
64. И заботиться о тех предметах, блюстителями которых
вы были поставлены в мире;
Занятые деятельностью будут плодами деятельности
вознаграждаться,
65. Они должны подкреплять ваши силы, чтобы мир вы
поддерживали, (боги).
При каждом жертвоприношении должны почтить вас
жертвами люди.

66. Тогда и вы меня почитите; такое надлежит вам оказывать
мне почитанье;
Ради этого созданы Веды, жертвы, (жертвенные) коренья.
67. Выполняя, как подобает, (уставы), здесь на земле
богов ублажают.
Таково ваше творчество, обусловленное свойствами
развития (мира).
68. Так мной установлено до скончания калпы, превосходные суры.
Вы ж, как владыки и блюстители (областей),
заботьтесь о благе мира!
69. Маричи, Ангирас, Атри, Крату, Пуластья, Пулаха,
Васиштха — эти семь произведены мыслью (Брамы)*.
70. Это — предуготованные ведические наставники, главные
из знатоков Веды;
Для закона развития (праврити) они предназначены
как владыки живущих;
71. Священнодействующим они вечный путь явили.
Произрождение мира осуществляет владыка,
называемый Анируддха.
72. Сана, Санатсуджата, Санака, Санандана,
Санаткумара, Капила и седьмой — Санатана —
73. Эти семь ришей (также) именуются сынами мысли
(манаса) Брамы;
Осуществлением знания они безмятежности достигли и
пребывают в своём законе (дхарме),
74. Это главные знатоки Йоги, опытные в учении Санкхьи,
Наставники в учении о дхарме, распространители
Основы Освобожденья (Мокшадхармы).
75. Выше того не проявленного, из которого я некогда
вышел как Махан,
(Обладающий) тремя свойствами, (пребывает) Тот,
кто именуется Познавшим поле,
76. Для священнодействующих я — трудноприемлемый
путь возвращенья (к рожденьям);
Как создано существо, такой деятельности оно и предаётся —

77. Развития или сворачивания — соответственный великий
 плод оно вкушает.
Тот учитель Брама, изначальный творец преходящего
 мира, владыка,
78. Он Мать и Отец ваш и великий Предок,
Давущий дары всем существам, он мною наставлен;
79. Рудру он породил, из его чела тот вышел;
Этот владыка, держащий все существа, был наставлен Брамой.
80. Отправляйтесь же в свои области и по закону о них заботьтесь.
Немедля выполняйте во всех мирах всякое дело!
81. Предначертайте деятельность и пути всем живущим:
Здесь предустановлены времена и сроки, лучшие суры!
82. Это время, лучшее из всех предстоящих, называется крита-юга;
В эту югу нельзя убивать скота для жертвы; это так, не иначе;
83. На четырёх ногах* и целостно будет стоять здесь
 Закон (Дхарма), лучшие суры.
Затем (следует) юга, называемая трета, тогда
 утвердятся три Веды:
84. При торжественных обрядах будут посвящать и
 убивать животных;
Тогда одной ноги* не будет хватать у Закона (Дхармы).
85. Затем наступает смешанное время, называемое двапара;
Дхарма лишится двух ног в эту югу.
86. Затем настанет тишь* (четвертая) юга под владычеством Кали;
На одной ноге тогда то там, то здесь будет стоять дхарма».
- 87. Тогда боги и божественные риши сказали тому их
 наставляющему гуру:
«Когда на одной ноге будет стоять Закон, то там, то
 здесь появляясь,
88. Бхагаван, как нам себя вести? Укажи нам это!»

Невреждение и дхарма (сохранились), туда
отправляйтесь, лучшие суры!

90. В той стране живите, тогда беззаконие вас и ногой не коснётся.

Вьяса сказал:

91. Затем Бхагаваном наставленные боги и сонмы ришей,
Совершив поклонение Бхагавану, разошлись, куда хотели.

92. Когда небожители отправились на третье небо, Брама
Желая узреть Бхагавана, пребывающего в образе Анируддхи, один остался,

93. Приняв образ огромной конской головы, ему бог явился,
Он произносил Веды, их дополнения, нес трезубец и кружку*.

94. Тогда, увидев конскую голову того безмерно великолепного бога,
Явившегося ради блага мира, творец мира, владыка Брама

95. Перед подателем даров стоял, склонив голову и сложив ладони;
Объятый тем богом, он услышал такое слово:

Шри Бхагаван сказал:

96. Пути устроителей мира обдумай согласно уставу;
Ты — творец всех существ, ты — владыка, учитель
преходящего мира;

97. На тебя возложив бремя, я буду спокоен за прочность мира.
Когда же это дело для тебя невыносимым станет,

98. Чтоб возвестить познание Атмана, я сам себя воздвигну.
Это сказав, исчез конеголовый.

(Вьяса сказал):

99. Получив наставление, в свой мир отправился немедля Брама.
Вот как, о причастный великой доле, (бог), из цупка
которого (вырастает) лотос, вечный (Вишну),

100. Именуемый первым (вкусителем) жертв, носителем
жертвы, подателем вечным,
В законе неделания (нивритти), на (том) нетленном
пути праведников пребывает;

101. И всё же он дал закон делания (правритти), утвердив
многообразие мира.
102. Он — начало, середина, конец существ, причина
и следствие, творец и творенье;
Он уничтожает миры, засыпая в конце юги, в начале
же юги он преходящий мир производит.
103. Итак, поклоняйтесь нерождённому, бескачественному богу,
Прибежищу всех небожителей, всеобразному Махатме,
104. Верховному владыке плотных сутей, рудр владыке,
Владыке Адитьев, владыке васу,
105. Владыке двух Ашвин, владыке Марутов, Вед владыке,
Их дополнений, великому владыке жертвоприношений,
106. Покоящемуся всегда на океане (вечности), Хари,
чьи волосы подобны (траве) мунджа,
Умиротворённому, указавшему всем существам Основу
Освобожденья (Мокшадхарму);
107. Владыке подвига, могущества, славы,
Вечносущему владыке речи, владыке потока,
108. (Сплетшему) косы* раковиной, премудрому,
светозарному, единорогу,
Конеголовому, вечно четвероликому, вепрю,
109. Сокровенному, непреходящему и преходящему,
являемому познанием;
Он — непреходящий путь, бог вездесущий, вечный,
110. Он — Запредельное Брахмо, познаваемое очами знания,
Так некогда его лицезрел я очами знания.
111. Спрошенный, вот я сказал вам все досконально.
Ученики, следуйте моему слову, служите владыке Хари,
112. Словами Вед его воспевайте, почитайте его по обряду.

Вайшампаяна сказал:

113. Так изрёк нам, всем своим ученикам, тот премудрый Вьяса
И знающему высший Закон своему сыну Шуке;

114. Он, наш наставник, вместе с нами, владыка народа.
Гимнами, исходящими из четырёх Вед, ублажал (Хари).
115. Всё, о чём ты меня вопрошал, я возвестил тебе (ныне),
Как мой гуру Двайпаяна некогда мне заповедал, раджа.
116. Кто этому постоянно внимает и всегда распространяет это,
Совершив поклоненье Бхагавану самоуглублённой мыслью,
117. Тот разумом здрав бывает, (тот) преисполнен красотой и силой;
Больной освобождается от болезни, от оков освобождается узник;
118. Желаящий получает желанное, вожаемое долголетие получает;
Брамин превосходит все Веды, победителем становится кшатрий.
119. Изобилие получит вайшья, шудра достигнет счастья,
Бездетный получит сына, девушка — желанного мужа,
120. Роженица освободится, чреватая породит сына,
Бесплодная получит потомство: благоденствующего сына, внука;
121. Кто это в пути читает, свой путь завершит благополучно;
У кого есть какое желанье, тот и получит его несомненно.
122. Кто это ясное слово великого риши, возвещенное
о махатме, превосходном Пуруше,
Также (повесть) об этом собрании ришей и небожителей
благоговейно примет, тот умиротворения достигнет.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 342 ГЛАВА —

НА РА Я НИ Я





ГЛАВА 343

(13129—13187)

Джанамеджая сказал:

1. Какими именами тот Вьяса с (его) учениками
Восхваляли Матхусудану? С каким значением, владыка?
2. Соизволь сказать желающему слышать (имена) владыки
существ, властелина Хари,
Чтобы, выслушав их, я стал чистым, как месяц осенью
в поднебесье.

Вайшампаяна сказал:

3. Выслушай, раджа, как разъяснил Пхальгуне
благосклонный владыка Хари
Значение своих имён, зависящих от свойств (его) деяний;
4. О достохвальных именах того Кешавы, махатма,
Убивающий вражеских витязей Пхальгуна спрашивал
Кешаву, раджа.

Арджуна сказал:

5. Владыка, повелитель прошедшего и настоящего,
непреходящий, все существа произведший,
Убежище мира, властитель преходящего мира, (всех)
миров защитник,
6. Боже, какими именами тебя восхваляют великие риши
В Пуранах, в Ведах, тайными (именами) за твои деянья?
7. Их значение хочу от тебя слышать, Кешава,

Ибо значение (твоих) имён разъяснить, помимо тебя,
владыка, никто не способен.

Шри Бхагаван сказал:

8. В Ригведе, Яджур, Атхарва, Самаведе, в Пуране*
С её Упанишадой, в (книге) звездочётов*, Арджуна,
9. В Санкхье, в писании Йоги, в Аюрведе
Много моих имён восхваляют великие риши.
10. Есть имена по (моим) свойствам, по деятельности — другие;
Значение тех, что происходят от деятельности, выслушай,
безупречный;
11. (Тебе) сообщу их, сынок, ибо издревле ты считаешься
моей половиной.
Да превозносят так: Поклоненье запредельному
Атману воплощённых,
12. Нараяне вездесущему, определяемому качествами,
свободному от качеств;
Его милосердием рождён Брама, от гнева его возник Рудра,
13. Он — всего неподвижного и подвижного (великое) лоно,
Действительность (саттва) обладает восемнадцатью
свойствами, о лучший из учащих о саттве.
14. Это — моя высшая природа, несущая сочетание земли и неба;
Я познаю как Атман миров, как бессертие, истина,
закономерность.
15. От этого всё развивается, произрождения-растворения
(происходит) смена,
Я — Тапас, жертвоприношение, жертвователь, Вираджд,
изначальный Пуруша.
16. Как возникновение, кончина миров, я Анируддхой именуюсь.
Когда наступает конец ночи, того безмерно могучего Браммы
17. По (моей) милости возникает лотос, о лотосокий,
Затем в нем возникает Брама, милостью (моей) рождённый,
18. А в конце дня так же точно рождается сын бога
Из его чела, когда он приходит в ярость; это —
всеразрушающий Рудра.

19. Эти два лучшие из премудрых (богов) произошли из

милости-ярости оба,

Два пути, предуказанных (Анируддхой): творения и разрушенья;
20. Они оба здесь, всем живым дары подающие, — лишь

орудия (Анируддхи).

Носящий череп, косы, бритый, живущий на месте

(сожжения) трупов,
21. Хранит суровые обеты Рудра, ужасающий йогин;
Он жертву Дакши разрушил*, выбил глаз у Бхаги;
22. В своей сущности он — Нараяна, так нужно знать, Пандава,
Из века в век, когда почитают бога богов, Махэшвару,
23. Равно почитают Нараяну-владыку, сын Притхи,
Ибо я есмь Атман миров, всех без исключения, о радость Панду.
24. Поэтому непосредственно как самого себя почитаю Рудру;
Если я не буду почитать властелина, подателя даров Шиву,
25. Меня самого никто почитать не будет, так полагаю:
Мир вращается, следуя моему примеру,
26. А примеры почитать подобает, поэтому его почитаю;
Кто за ним идёт, тот за мной идёт, кто его знает—меня знает;
27. Рудра и Нараяна — раздвоение единой сути,
Проявляясь во всяком деле, они странствуют в мире, Каунтея.
28. Мне сотворить приношенья никто не может, превосходный

Пандава;

Так мыслю в сердце; древнему же Рудре, владыке,
29. Радуюсь, как самому себе, как (радуюсь) сыну,
Ибо Вишну ни перед кем не склоняется, ни перед каким богом,
30. Кроме как перед самим собой; поэтому почитаю Рудру*.
Брама, Рудра, Индра и (другие) боги, также риши
31. Почитают превосходного сура Нараяну-Хари;
(Всех), кто был, есть и будет, Бхарата,
32. Всех их верховный водитель — Вишну, его воспевают

и чтут непрерывно;

Поклоняйся Вишну, подателю (жертвы) хавис;

защитнику — поклоненье!

33. Подателю даров поклоняйся, сын Кунти; вкусителю
жертв богам и предкам — поклоненье!
Мои бхакты бывают люди четырёх видов, это мне известно*;
34. Из них лучшие те, что сосредоточены на одном
и другого божества не знают.
Я есмь путь тех, кто без надежды (на воздаяние)
должное выполняют*.
35. Остальные же три вида поклонников желают плодов,
так я полагаю;
Все они отступают от дхармы, а те, превосходные,
пробуждённые бхакты,
36. Те, что помнят иных богов: Синевыйного* (Шиву), Брамму,
Которые, пробудясь, странствуют и поклоняются, те ко
Мне в Запредельное приходят.
37. О сын Притхи, так полностью и последовательно
я разъяснил тебе бхакти;
Мы считаемся, я и ты, Нараяной-Нарой, о Каунтея.
38. Ради спасения мира мы оба в человеческие тела воплотились.
Я знаю внутреннего Атмана и Йогу, кто я и почему.
(так именуясь), Бхарата.
39. Как образ закона неделания (нивритта), также как
податель блага,
Путём человеков (Нараяной) я называюсь, единый, вечный.
40. Воды называют «Людскими» (Нара), ибо воды —
сыны Человека (Нары);
Некогда они были моим путём, оттого я Нараяной называюсь.
41. Я как бы устелил весь преходящий мир лучами, став Сурьей;
Я всех существ верховная обитель (адхиваса), поэтому
Васудэвой меня называют;
42. Я путь всех существ, их произхождение, Бхарата;
Так как моё превосходное сияние распространяется
на небо и землю, Партха,
43. Также на все существа при кончине мира; из-за желаний
(иш) этого, Бхарата,
И за три шага*, Партха, меня называют Вишну.
44. Самообузданием совершенства ищут люди, меня взыскав,

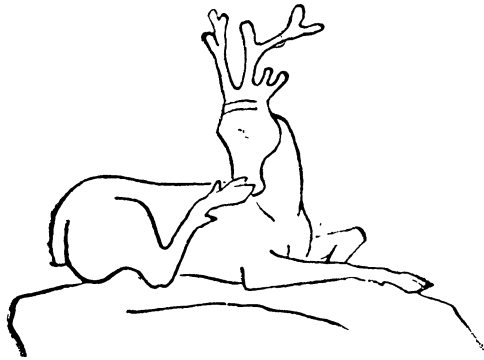
Я же есмь небо, земля, поднебесье, поэтому Дамодарой
меня (называют).

45. «Пришни» — так называется пища, вода, Веды, амрита;
Они — моё семя, поэтому Пришнигарбха* я называюсь.
46. Как-то воззвали ко мне риши: «Трита упал в колодец,
О Пришнигарбха, спаси Триту, отправшего от Экаты и Двиты!»
47. Сын Брамы, древний, превосходный риши Трита,
Воззавший к Пришнигарбхе, был извлечен из колодца.
48. Сияющие лучи озаряющего миры Солнца,
Огня, Месяца-Сомы считают моими волосами (кеша),
49. Поэтому всеведущие брамины называют меня Кешавой.
Махатма Утатха со своей женой зачал зародыш;
50. Как-то, (пользуясь своей) божеской силой, исчез Утатхья,
Его жену тогда посетил махатма Брихаспати.
51. Тогда тому превосходному риши, подошедшему для совокупленья,
Сказал образованный из пяти сутей зародыш, о Каунтея:
52. «Я уже раньше проник, тебе не следует перегружать
мою мать, щедрый!»
Услыхав это, Брихаспати разгневался и его проклял:
53. «Так как ты помешал мне, готовящемуся совокупиться,
Ты выйдешь слепым в силу моего проклятья. Так, несомненно!»
54. Тот в силу проклятья главного риши во мрак погрузился надолго;
Некогда именем Диргхантамас был назван тот риши.
55. Но четыре вечные Веды, с их дополнениями, частями
Тогда он усвоил, а также моё тайное имя;
56. Согласно закону, «Кешава!» — (он взывал неустанно),
Так Диргхантамас вернул себе зренье, поэтому был
переименован в Готаму;
57. Столь благотворно моё имя «Кешава», Арджуна,
И для богов и для всех махатм, ришей!

58. Агни-Сома тесно сочетаны: оба (произошли) из одной утробы,
Поэтому весь преходящий мир, подвижный и
неподвижный, определяется Агни-Сомой*.
59. Уже даже в Пуранах (сказано): уста богов есть Агни;
единоутробны по сути Агни-Сома;
Они поддерживают мир, единосущностью подкрепляя друг друга.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 343 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 344

(13188—13303)

Арджуна сказал:

1. Как некогда единоутробности Агни и Сомы достигли?
В этом у меня возникло недоумение, Мадхусудана,
его разъясни (мне)!

Шри Бхагаван сказал:

2. Ладно, сын Притхи, я расскажу тебе быть, радость Панду,
Созданную моей собственной силой. Внимай,
сосредоточив мысли!
3. Во время омовения (земли), в конце четырех юг
тысячелетнего круга,
Когда все сути стали непроявленными и все существа,
подвижные и неподвижные, растворились,
4. Тогда* наступила слепая тьма без света, земли, ветра;
был (только) водный океан в мире. «Воды» — так
постигалась суть Брахмо, пребывавшая (единой), без другого.
5. Тогда не было ни ночи, ни дня, ни существующего, ни
несуществующего, ни проявленного, ни непроявленного.
В таком вот состоянии, обосновываясь на свойстве Нараяны,
появился вечный, непреходящий Хари, неветшающий,
неумирающий, недоступный чувствам тёмный Пуруша,
неуловимый, невозникающий, истинный, невреждительный,
без признаков различных развитий, бесстрастный, негибнущий,
нестареющий, неумирающий, безобразный, всепроникающий,
всесворец.

6. А свидетельство этому таково:
Не было ни дня, ни ночи, не было существующего и несуществующего; была изначальная, всеобразная тьма — ночь Вселенной, так истолковывается (смысл) этого слова.
7. Итак, из этой тьмы возник Пуруша, он появился от лона Брахмо, из Брахмо; желая сотворить существа, тот Пуруша (из своих) двух глаз произвел Агни-Сому. Тогда была установлена последовательность творения, поколений браминов и кшатров*. Что есть Сома, то есть Брахмо, а что есть Брахмо, то — брамины; а что есть Агни, то — кшатры, но Брахмо сильнее кшатриев. Почему так? Это для (всего) мира очевидно. Именно вот как:
8. Изначально не возникало существ выше браминов. Кто бросает жертву в пламенеющий огонь, тот жертвует в рот брамина, я так решительно утверждаю. Творение существ совершено Брамой*. Обосновав существа, Оно (Брахмо) поддерживает тройственный мир. Есть такое изречение гимна (мантры): «Ты, Агни, при жертвоприношениях, (жрец) хотар, утверждённый для вселенной — богов, людей и преходящего мира*». Это свидетельствует, что ты, Агни, при жертвоприношениях утвержден хотаром для вселенной, богов, людей и преходящего мира.
9. Ибо Агни есть хотар и делатель при жертвоприношениях; Агни есть Брахмо*. Но без мантр нет (жертвоприношения) хавис, как без пуруши (особи) не бывает тапаса. Хавис есть чествование (пуджа) мантрами, как подобает богам, людям, ришам. «Ты — хотар», — так сказано в гимне.
10. Те, что среди людей действуют при жертвоприношениях, — жрецы (хотары), они должны быть браминами; быть жрецами не подобает ни кшатриям, ни вайшьям, хотя они и дваждырожденные. Итак, брамины, став Агни, возносят жертву.
11. Те жертвы насыщают богов, боги же подкрепляют землю. Так сказано в Шатапатхе, главной Брахмане.
12. Когда воспламенен Агни, тот ведун (тогда) приносит жертву, он совершает жертвоприношение устами брамина. Так вот, став Агни, знающие брамины подкрепляют Агни.
13. (Став) Агни, Вишну, они проникают во все существа и поддерживают жизнь. Так. Об этом есть даже шлоки, спетые Санатсуджатой:

14. Древле Брама произвел Вселенную, от себя не отделив
ее первоначально;
От лона Брамь, с сокровищем Брамь, в небо идут
бессмертные (боги).
15. Мысль, слово, деятельность, благочестие и умерщвление
плоти браминов
Поддерживают небо и землю; правильно*
(произнесенное) их слово — амрита.
16. Нет учителя, подобного матери, нет истины выше
долга (дхармы).
Никого нет выше браминов ни на поверхности земли,
ни в потустороннем мире.
17. Тех океан не носит, подъяремный скот не возит,
у тех мутовка не сбивает масла в полной кадлушке,
И, споткнувшись, те становятся разбойниками, в чьем
царстве (от голода) гибнут брамины.
18. По свидетельству Вед, Пуран, Итихас, из уст Нараяны
изошли всеосозидающие, всеоживляющие брамины. В
то время, когда еще удерживал слово высшего блага
податель, бог богов, сперва произошли брамины, а (затем)
от браминов произошли другие варны*. И так, брамины
выше суров (богов и асуров); став мной, (браминов) из себя
произвел Брама раньше суров, асуров и великих ришей,
и, как особые существа, они охраняемы. За изнасилование
Ахальи (её муж) Гаутама сделал бороду Индры рыжей
и с дозволения Каушки лишил его яиц и дал (ему взамен)
яйца барана.
19. Желая Ашвин отстранить от сомы, грозил воздетым
перуном Пурандара, но Чьявана расслабил обе его руки*.
Придя в ярость из-за разорения (жертвы) крату* (Шивой),
Даक्षा, усугубив самоистязания для укрепления (йогической)
силы, сделал еще один глаз во лбу Рудры. Ради (поражения)
разрушителя трёх городов (Шивы), предпринявшего
священнодействие, явившийся к Рудре Ушанас,
содрал с его головы косы, обвинил их вокруг (его шеи),
и они превратились в змей; его шея, сжатая змеями,
посинела*, и еще раньше, в манвантару (Ману)-Сваямбхувы,
Нараяна сжал рукой Шиву так, что шея того посинела.
Древле потомок Ангираса, Брихаспати, подошел зачерпнуть
воды для приготовления амриты; (мутная) вода
не просветлела, и Брихаспати разгневался на воду

(и сказал:) «Так как ты замутилась, когда я пришел черпать, и не просветлела, то будь отныне навсегда загрязнена разными чудищами, рыбами, черепахами».

20. С тех пор вода кишит всякими чудищами, размножающимися в ней. Вишварупа, сын Творца (Тваштара), был домашним жрецом (пурохитой) богов.
21. Он, сын сестры асуров, явно давал долю богам, а тайно — асурам. Тогда предводительствуемые Хираньякашипой асуры просили дара у своей сестры, матери Вишварупы.
22. «Эй, сестра, этот твой и Тваштара сын, Вишварупа, трехглавый домашний жрец богов, богам явно часть отдает, нам же — тайком; оттого боги преуспевают, а мы хиреем. Поэтому благоволи нам предоставить такой дар: пусть и нам он (явно) уделяет!» Так. Затем Вишварупе, ушедшему в лес Нандану, мать сказала: «Сын, почто ты обеспечиваешь процветание противной стороны, а стороне моего брата* вредишь? Не следует тебе так делать!» Вишварупа, подумав: «Нельзя преступать слова матери», поклонившись Хираньякашипу, удалился. Сын Хираньягарбхи, Васиштха, (тогда) проклял Хираньякашипу:
23. «Так как ты другого выбрал хотара (вместо меня, Вишварупу), то да не будет удачным твое жертвоприношение! От ранее небывалого существа ты примешь смерть!» Так. Согласно этому проклятью Хираньякашипу принял смерть от (Нрисинхи Человекольва) — воплощения Вишну.
24. Затем Вишварупа предался чрезмерному самоистязанию ради преуспевания материнской стороны. Чтобы нарушить его обеты, Индра собрал много прекрасных апсар. Когда Вишварупа их увидел, разум его помутился. Он пристрастился к тем апсарам. Увидев, что он пленён, апсары сказали: «Уйдемте туда, откуда мы пришли». Так. Им сказал сын Тваштара: «Куда вы уходите? Оставайтесь со мной. Вы будете счастливы». Те же ему сказали: «Мы апсары — женщины богов, мы раньше избрали Индру, подателя даров». Тогда им сказал Вишварупа: «Отныне боги с Индрой вместе погибнут!» Так. Затем он стал шептать мантры. Подкрепясь теми мантрами, одним ртом выпил всю сому, сколько её ни приносили дваждырожденные, во всех мирах совершая жертвоприношения; другим — он съел всю (жертвенную) пищу; третьим же ртом (хотел съесть) богов вместе с Индрой. Когда Индра увидел, что все члены (Вишварупы) окрепли благодаря поглощению сомы,

он вместе со всеми богами забеспокоился. И пришли те
боги вместе с Индрой к Бrame.

Они сказали:

25. Вишварупа выпивает во всех жертвоприношениях всего Сому правильно принесенного*, мы же остались без своей доли; сторона асуров процветает, мы же — чахнем. Благоволи нам указать то, что (послужит) нам ко благу. Так. Брама им сказал: «Риши Дадхича из рода Бхригу совершает умерщвление плоти; просите у него дара: подведите так, чтобы он покинул своё тело; из костей же его сделайте перуны*». Так. Тогда боги пошли туда, где риши владыка Дадхича совершал умерщвление плоти. Приблизясь к нему вместе с Индрой, боги сказали: «Да будет владыка преуспевать (в тапасе) неизменно». Так.
26. Им Дадхича сказал: «Добро пожаловать, владыки! Что должен я вам сделать?» Так. «Что скажете — исполню». Те ему сказали: «Да благоволит владыка ради блага мира покинуть тело». Тогда Дадхича спокойно, равный к удовольствию-страданию, погрузившись в себя, великий йогин, покинул тело. После того, как вступил он в великого Атмана, Тваштар, собрав его кости, сделал себе перун. Тем неразбиваемым, необорным перуном, возникшим из костей брамина, проникнутым (богом) Вишной, Индра убил Вишварупу и отсек ему голову. Непосредственно после этого возникшего из раздробленного тела Вишварупы, сына Тваштара, Вритру, врага (богов), убил Индра. Из-за страха (наказания) за двойное убийство (браминов) Индра покинул царство богов*.
Из прохладной воды на поверхность моря «Манаса» вышел лотос, в котором Индра и спрятался; силой царственной йогии сделавшись крохотным, он забрался в чашечку (цветка).
27. После того, как из боязни (наказания) за убийство брамина скрылся владыка тройственного мира, супруг Шачи, мир остался без властелина.
Боги пропитались раджасом и тамасом, великие риши не повторяли мантр; появились ракшасы; (слово) Брамь пришло в упадок. Без силы Индры миры оказались беззащитными. Тогда боги и риши посвятили на царство над богами сына Аюса, по имени Нахуша. Нахуша с пятьюстами сияющими светами на главе, затемняющими свет всех существ, принял (на себя) охранение святилища неба*. Тогда миры вернулись к своему естеству; были радостны и счастливы. Тогда сказал Нахуша: «Всё принадлежащее Индре

мне подчинено, за исключением. Шачи». Так вот сказав, он приблизился к Шачи и сказал: «Причастная благой доле, я — Индра богов, люби меня!» Отвечала Шачи: «По естеству ты — любитель закона и приходишь из рода Сомы, и не подобает тебе заглядываться на чужую жену». Тогда Нахуша сказал ей так: «Я занял место Индры и овладел царскими сокровищами Индры, и здесь нет никакого беззакония, ибо ты принадлежала Индре». Она ему сказала так: «Есть у меня некий невыполненный обет; по совершении его я приду к тебе через несколько дней». Отпущенный Шачи, он ушёл. Тогда Шачи, мучимая скорбью о (случившемся) несчастье, тоскующая о встрече с мужем, охваченная страхом перед Нахушей, пришла к Брихаспати. По её речи он заметил, что она сильно взволнована; погрузясь в глубокое размышление, он понял, что делом с супругом она сильно встревожена; Брихаспати сказал:

28. «Преисполненная этим (твоим) обетом и тапасом, призови богиню Упашрути (Подслушивание), она тебе покажет Индру». Так. После этого Шачи пребывала в великом самообуздания и мантрами призвала Упашрути, богиню, подательницу даров. Та Упашрути, явившись к Шачи, сказала: «Вот я здесь, тобой призванная, прибыла; что угодное тебе должна я сделать?» Так. Голову склонив, ей сказала Шачи: «Владычица, благоволи показать мне моего супруга, ведь ты Истина и Праведность!» Та ее к морю «Манаса» привела.
29. Она показала (ей) Индру, забравшегося в чашечку (лотоса). Увидев свою исхудавшую, осунувшуюся супругу, Индра подумал: «Увы, какое меня постигло горе! Потеряв меня, забравшегося сюда, пришла моя супруга, мучимая горем!» Индра ей так сказал: «Как поживаешь?» Она ему так сказала: «Нахуша меня зовет, чтобы сделать женой, но я поставила ему срок». Так. Индра ей сказал: «Иди (скажи): «Нахуша, привези меня небывалым способом, возведя на колесницу, запряженную ришами. Есть у Индры много приятных сердцу повозок, я всходила на них; ты же иначе должен меня привезти». После этих слов она, радуясь, ушла. Индра же опять забрался в чашечку (лотоса). Тогда увидев, что жена Индры (Индрияни) пришла, Нахуша ей сказал: «Время исполнилось». Так. Ему Шачи сказала, как велел Шакра. (Нахуша), взойдя на колесницу, запряженную великими ришами, приблизился к Шачи. Тогда рождённый в кувшине сын Митры-Варуны, превосходный риши Агастья, увидев, как опозорены Нахушей те великие риши, толкнул его ногой. Тогда он сказал Нахуше: «Ты совершил преступление, так падай на землю и будь змеем дотоле, доколе стоят земля и горы!» Так. По слову того великого

риши тотчас же с колесницы упал (Нахуша). Тогда снова
тройственный мир остался без правителя.

30. Тогда боги и риши, прибегнув к защите владыки Вишну ради Индры, сказали ему: «Владыка, Индру, отягченного убийством брамина, благоволи спасти!» Так. Тогда тот податель даров сказал: «Шакра коня должен принести в жертву Вишну (Нараяне), тогда он достигнет прежнего благополучия». Так. Тогда боги и риши, не видя Индры, сказали Шачи: «Иди, причастная благой доле, приведи Индру!» Она снова пошла к морю; Индра вышел из того моря и пришел к Брихаспати. А Брихаспати великое жертвоприношение ашвамедху для Индры вознёс, выпустив пастись* годного для жертвоприношения коня в чёрных пятнах и сделав его «возящим возношения», Брихаспати восстановил в его достоинстве Индру, владыку Марутов. Тогда боги и риши восхвалили того царя богов. Очищенный, он пребывал в святилище неба. А (грех) убийства брамина, разделившись на четыре части, (пал) на женщин, огонь, деревья и коров*.
31. Так Индра, укрепленный силой брамина, был восстановлен в своем достоинстве, убив врагов. Некогда к небесной Ганге пришёл великий риши Бхарадваджа почерпнуть (воды). Шагнувший три шага Вишну к нему подошёл. Его Бхарадваджа ударил мокрым кулаком так, что на груди его остался знак. По проклятию великого риши Бхригу Агни стал всепожирающим. Адити однажды варила богам пищу.
32. «Это вкусив, они убьют асуров», — так подумала. Тут Будха, совершив обеты, пришёл к Адити и сказал: «Дай подаяние!» Так. Тут: «Пусть сперва боги вкусят от этого, а не другие», — так подумав, Адити не дала подаяние. Тогда, не получив подаяния, Будха разгневался и, будучи брамином, проклял Адити: «Во чреве Адити раздвоится Вивасван, и он родится дважды. Его познают, как Андуду (Яйцо); Адити называют «Мать Анды» (Андаматар), а Вивасван, как Мартанда, будет богом тризны». У Дакши было шестьдесят дочерей, из них за Кашьяпу он выдал тринадцать, десять за Дхарму, десять за Ману, а двадцать семь за (Росистого) Индру (Месяц). Они назывались Накшатрани (Созвездиями). Из них, одинаково ладных, Сом особенно любил Рохини. Тогда остальные супруги, ревнуя, пришли к (своему) отцу и об этом деле сказали: «Владыка, мы все равны, но Сом больше любит Рохини». Так. (Дакша) сказал: «Он будет чахнуть!» От проклятия Дакши княжич Сом стал чахнуть. Впавший всухотку (Сом) пришёл к Дакше. Дакша ему сказал: «Ты не равен в поведении». Тут риши
и назвали его Сомой*:

33. «Ты будешь чахнуть от сухотки; на западной стороне есть целительная криница «Золотое море», иди туда и омойся». Так. Тогда пошел Сомы туда, и придя к целительной кринице, к Золотому морю, совершил омовенье.
34. Выкупавшись, он освободился от зла. Так как Сомы воссиял в целительной кринице, то кринице дано было имя «Воссияние». Но в силу того проклятия и поныне Сомы возрастет до ночи полнолуния, а после ночи полнолуния он урезается облачной полоской, являя подобную цвету облака красу; но его незапятнанность запечатлется знаком зайца*. Великий риши Стхулаширас совершил умерщвление плоти на северо-восточной стороне горы Меру. Тогда разгоряченного самоистязанием, его овеял несущий все благовоения чистый ветер, прикасаясь к телу. Измученный самоистязанием, измождённый, он почувствовал сердечную отраду от освежающего ветра.
35. Тут, заметив его полное убоготворение освежающим ветром, владыки леса (деревья) явили (ему) красу своих цветов. Он же их проклял*: «Отныне вы будете цвести не во всякое время!» Некогда Нараяна воплотился ради блага мира, как великий риши Кобылья голова (Вадавамукха); когда он совершал самоистязание на горе Меру, он призвал Океан, чтобы освежиться; но тот не пришел; разгневанный, мучимый, жаром собственного тела, риши сгустил воду, и вода океана стала солёной, подобно выступавшему поту. И сказал (риши): «Негодной для питья станет твоя вода; только когда я, Вадавамукха, захочу пить, она станет сладкой». И поныне риши, именуемый Вадавамукха, следующий за (Нараяной), пьет из океана воду*. Дочь Химавата, Уму, желал Рудра.
36. Но великий риши Бхригу, придя к Химавату, сказал: «Эту девушку выдай за меня!» Химават сказал: «Намечен выбор Рудры*». Так. Ему сказал Бхригу. «Так как я выбрал твою дочь, а ты противоречил, да не будет у тебя жемчуга!» Так. И поныне стоит это слово риши. Таково могущество браминов!* По милости браминов кшатрий получил в жены вечную, непреходящую землю и насладился (ею). Что же касается браминов Агни-Сомы, то ими весь свет стоит.
37. Сказано: Сурья и Чандрамас (месяц) — его глаза, лучи считаются волосами. Пробуждая и нагревая преходящий мир, он обособленно пребывает.
38. Деятельностью Агни-Сомы, их делами, Пандава, Пробуждением и согреванием создаётся радость преходящего мира.

39. Я—Хришикеша*, владыка, поддерживающий мир, даров податель;
Приобщаясь приносимому жертвенному напитку, я принимаю
(свою) долю жертвы;
40. Я превосходного светло-жёлтого цвета, поэтому я
именуюсь Хари*.
Я превосходное прибежище существ и закономерность
странствующих (в законе).
41. Поэтому изо дня в день как Ритадхарму певцы меня
прославляют.
Некогда я достал утраченную и скрытую (в океане) землю,
42. Поэтому боги меня восхваляют словом Говинда (обретший
землю).
Шипивишта, потерявшего волосы, называют;
43. И так как тот (Вишну) всё пронзает, я зовусь Шипивишта.
Прии Яска меня неукоснительно восхвалял при
многочисленных жертвах,
44. Как Шипивишту, оттого я ношу это сокровенное (имя).
Взывая ко мне: «Шипивишта!», Яска, этот возвышенный риши,
45. По моей милости проник* в бездну Безмолвия (Нирукта).
Ведь я не рождался, не рождаюсь и никогда не буду рождаться.
46. Я — Познавший поле всех существ, поэтому я считаюсь
нерождённым*.
Никогда ничего грубого, нечистого не говорил я;
47. Правдивая богиня Сарасвати, (блюдушая) закономерность,
дочь Брамьы во мне пребывает.
Сущее и несущее во мне пребывают, Каунтея.
48. В цветке лотоса — местопребывание Брамьы, поэтому Истиной*
меня называют.
Изначально я не уклонялся от правды, знай: я сотворил Правду!
49. При (моих) воплощениях здесь является моя изначальная
сущность (саттва), Дхананджая;
С бескорыстием сопряжена моя деятельность, потому
не пачкается моя сущность (делами).
50. Знанием постигается моя сущность (сатвата) сатватами,
а потому я Сатватом* (именуюсь).
Я вспахиваю землю, став огромным железным (плугом), Партха,

51. А потому я чёрного цвета, Арджуна, и называюсь Кришна.
Я смешал землю и воду, пространство и ветер,
52. А ветер — с огнём, поэтому Вайкунтхой называюсь.
Нирвана есть высшее Брахмо, это высшая опора (Дхарма).
53. От этого я изначально не отклоняюсь, а потому называюсь
Ачьюта.
Земля и небо — оба простираются повсюду,
54. Их обоих я держу прямо, (поэтому) Адхокшаджа моё имя.
Знатоки Вед, размышляющие о слове Вед, меня воспевают
55. Перед алтарями* как Адхокшаджа, по уставу.
Это имя принимают единодушно все великие риши;
56. В мире нет иного Адхокшаджи, помимо Нараяны, владыки.
Моя лучезарность — топлёное масло (грита), подкрепляющее
жизнь всех существ в мире;
57. Поэтому глубокомысленные* знатоки Вед, как Гритарчи,
меня славословят.
(В теле) три основных вещества (дхату) рождены делами
(прошлых воплощений); таково предание:
58. Желчь, слизь и ветер — это называется составом (тела).
Ими держится существо; если они гибнут, и оно погибает;
59. Знающие Аюрведу поэтому меня Тридхату называют.
Мужским именуется в мирах владычный закон (дхарма)
Бхагавана, Бхарата.
60. В словаре Найгхантука я называюсь верховным Мужем (Вриша);
Обезьяна (капи), вепрь, великолепие и закон (дхарма)
называются мужскими.
61. Поэтому владыка Кашьяпа назвал меня Вришакапи.
62. Моего начала, середины, конца никогда не знали
ни суры, ни асуры,
Ибо я без начала, без середины, без конца; я восхваляем,
как властелин могучий, как свидетель мира.
63. Я слышу здесь (лишь) чистые реченья, Дхананджая,
И не приемлю злых, оттого Шучишравас (меня называют).
64. Некогда став одноклычным вепрем, приумножая благо,
Я поднял (со дна океана) эту землю, поэтому я —
Экашринга (Одноклычный).

65. Я также образ вепря с тремя наростами принял,
Я назван Трикакуд за принятый мной образ.
66. Тот, кого назвал Варинчей Капила в своих размышлениях
о знанье,
Я — тот владыка существ, весь мир сотворивший мыслью.
67. Меня, пособия познания, вечного, пребывающего в солнце,
Проницательные учителя Санкхьи называют Капилой,
68. Как светозарного Хираньягарбху, меня восхваляют
ведические гимны;
Разумей: постоянно йогины меня на земле почитают.
69. Ригведой, содержащей двадцать одну тысячу (шлок),
меня называют
И Сама-(Ведой), объемлющей тысячу шлок, (меня называют)
люди, знающие Веду.
70. Меня в Араньяках восхваляют певцы, те труднонаходимые
мои бхакты.
Пятьдесят шесть, восемь и тридцать, семь разделов
71. Адхварью есть (Яджурведа), обо мне там говорится
И в пяти отделах Атхарва (Яджурведы) и в обрядах
(волхованья).
72. Певцы, знающие гимны Атхарва, так утверждают.
Какие есть разделы (шакхи) и какие есть песнопенья в разделах,
73. Произношение звуков и ударения я сотворил, знай это.
Та Конская голова, подательница даров, восходящая
(из Океана), Партха.
74. В северной стороне, это — я, «Крама», тот знаток
слов порядка,
(Их) распределенья; по моей милости путём, указанным Вами,
75. Махатма Панчала постиг от того вечного (Конноголового)
существа «крамапатху»*.
Он был из рода Бабхравьи и первый распространил
способ «крама».
76. От Нараяны дар получив и достигнув непревосходимой йоги,
Распространил способ «крама» и «шикха» тот Галава.
77. Затем Брахмадатта Кандарика, блистательный раджа,
Размышляя и размышляя снова и снова о бедах
рожденья и смерти,

78. За семь рождений, превосходный (в стремленье), достиг
состоянья йогинов.
Некогда я по некой причине был прославляем, Партха,
79. Как сын Дхармы, поэтому Дхармаджа (меня) называют.
Нара и Нараяна древле совершали непревосходимое
умерщвление плоти,
80. Восходя по дороге дхармы на горе Гандхамадане;
В это самое время Дакша приносил жертву;
81. И не приготовил Дакша части Рудре, Бхарата;
Тогда по слову (Дурги) он жертву Дакши разрушил,
82. В гневе он снова и снова метал блистающий дротик;
Этот дротик испепелил жертву Дакши и всю
(жертвенную) утварь.
83. Внезапно к тем двум в обитель Бадари прилетел тот дротик
И со всего разгона ударил в грудь Нараяну, о Партха!
84. Тогда опалённые (дротиком) волосы (на голове)
Нараяны- (Вишну)
Стали цвета (травы) мунджа, поэтому я Мунджакешава;
85. Тот дротик с возгласом «хум!»* отбросил махатма;
Отбитый Нараяной, он вернулся Шанкаре в руки;
86. Тогда к тем двум подвижникам, предавшимся изнурению плоти,
Подбежал Рудра; нападающего рукой ухватил за горло*
87. Вселенский Атман Нараяна; и шея у (Рудры) посинела,
(он) стал Синевыйным (Шитикантха).
Затем, чтобы убить Рудру, соломинку* взял Нара,
88. Укрепил её мантрами так, что громадным топором
(парашу) она стала;
Он им взмахнул, и топор на куски (кханды) разлетелся;
89. Поэтому из-за разбитого топора Кхандапарашу меня называют.
Арджуна сказал:
90. О Варшнея, в этой битве, уничтожением трёх мирам грозившей,
Кто здесь одержал победу, Джанардана? Возвести мне об этом.
Шри Бхагаван сказал:
91. Когда Рудра и Нараяна в схватке сцепились друг с другом,
Тогда все миры пришли в полное смятение:

92. На торжествах Павака не принимал доли правильного
совершенного (возлияния) хавис;
Не разумели Вед даже самоутверждённые риши;
93. Страсть и мрак (раджас и тамас) богов обуяли;
Заколебалась (земля), источник богатства, раскололось небо!
94. Сиянье светил потускнело, и Браны престол зашатался,
Океан пересох, Химават расселся.
95. Когда произошли эти знамения, о радость Панду,
Окружённый сонмами богов и махатмами-ришами Брама
96. Спешно прибыл в страну, где происходил поединок;
Четырёхликий, пребывающий в безмолвии, простирая руки,
97. Слово изрёк: «Мирам да будет благо, Рудра!
Владыка вселенной, укроти оружие, желая блага
проходящему миру!»
98. То, что даёт бытие миру, что владычно, непроявленно, вечно,
Что стоит на вершине, что действует без противоречий,
но как бездейственное известно,
99. Что как проявленное, достигшее существования, есть
этот единый, чистый образ;
Нара-Нараяна, оба рождены в семействе Дхармы;
100. Они оба причастны великому умерщвлению плоти,
эти превосходные боги соблюдают обеты;
По их милости я родился ради некой (сокровенной). цели;
101. Ты же, батюшка, в изначальном творчестве рожден их
гневом, (хоть) и вечен.
В согласии со мной, с премудрыми (богами), с великими ришами,
даров податель,
102. Примирись поскорее и — мир да будет миру!»
После таких слов Браны Рудра отбросил пламя гнева
103. И с владыкой богом Нараяной примирился.
Он прибег к его защите, безначального, желанного
подателя даров, владыки.
104. Тогда тот бог, податель даров, победивший гнев,
победивший чувства,
Был ублажён, там встретясь с (могучим) Рудрой,

105. С премудрыми богами, Брамой и ришами; ими хорошо
Сказал богу владыка владык, (властитель) мира Хари: ^{почтённый,}
106. Кто тебе следует, тот мне следует, кто знает тебя, тот меня знает;
Между нами нет никакого различия; пусть никогда иной
мысли у тебя не будет!
107. След твоего дротика, (знак) шриватса будет у меня ^{на груди отныне;}
Ты же, запечатлённый моей рукой, будешь называться
Шриканта (Прекрасновышний).

Шри Бхагаван сказал (как рассказчик):

108. Так запечатлев друг на друге знаки,
Рудра и оба риши (Нара-Нараяна) заключили
беспримерную дружбу.
109. Затем оба, отпустив небожителей, полностью предались ^{умерщвлению плоти,}
О победе Нараяны в поединке тебе всё рассказано, Партха;
110. Также об именах сокровенных, неизреченных, Бхарата.
Открытых ришами; я тебе их поведал.
111. Так во множестве образов я сюда прихожу на землю,
Также и в мир Брамы, в вечный мир Қоровы*, Каунтея.
112. Я охранял тебя в битве, и ты одержал великую победу,
Но тот, кто шёл перед тобою, когда разразилась битва,
113. Знай, Каунтея, это Рудра*, бог богов, носящий череп*;
Его именуют Қала; как я уже говорил, он из (моего)
гнева родился.
114. Ты убивал врагов сперва им убитых*;
Неизмеримому, владычному, бог богов, супругу Парвати-Умы,
115. Усердно соверши поклонение тому богу, владыке Вселенной,
^{негибнущему Хару;}
(Поклоняйся) снова и снова ему, рождённому из гнева,
как я говорил тебе раньше;
116. В нём, Дхананджая, та власть, о которой ты слышал сначала.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 344 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ



ГЛАВА 345

(13304—13370)

Шаунака сказал:

1. О Саути, ты рассказал великую повесть,
Выслушав её, все муні пришли в крайнее изумленье.
2. Странствование по святым пущам, купание во всех (святых)
криницах
Не столь плодотворны, как сказание о Нараяне, о Саути,
3. Мы очистили наши тела, выслушав от начала это сказанье
О Нараяне, охранительное, чистое, освобождающее от всего злого.
4. Труднозрим тот бог и владыка, которого все миры почитают,
Брама и все другие суры, (все) великие риши.
5. Сын возничего, разве не милость того бога,
Что его, бога Нараяну-Гари, Нарада (сподобился) видеть?!
6. Увидев Анируддху, представшего во плоти, владыку
преходящего мира,
Почему Нарада к тем двум богам поспешил вернуться?
7. По какой причине он (хотел) увидеть Нару-Нараяну,
это скажи мне.

Возничий сказал:

8. Когда происходило то жертвоприношение*, (совершавшееся)
сыном Парикшита,
Раджей Джанамеджаей, по уставу выполнявшего обряды,
о Шаунака,

9. Владыку Кришну Двайпаяну, риши, твёрдо знающего Веды,
Своего предка*, спросил царь царей (Джанамеджая).

Джанамеджая сказал:

10. После того, как из Шветадвипы божественный риши
Нарада вернулся,
Размышляя о словах Бхагавана, что совершил он дальше?
11. Когда он вернулся в обитель Бадару и к тем двум ришам явился?
Сколько времени он там пробыл и о чём вопрошал их?
12. Эта (повесть) собрана из сотысячного подробного
повествования, Бхарата,
Пахтаньем скалкой мысли непревосходимого океана познания;
13. Как из молока масло, как с (горы) Малая сандал,
Как Араньяки из Вед, как из целебных корней амрита,
14. О сокровище подвига так собрана этого сказанья амрита;
Брамин, это благое сказанье о Нараяне ты поведал;
15. Бытие Атмана во всех существах (утверждает) тот бог Бхагаван,
властитель.
О, сколь трудносозерцаемо великолепие Нараяны, брамин
превосходный!
16. В него входят при конце кальпы все суры во главе с Брамой,
Риши, гандхарвы и всё, что как подвижное иль неподвижное
существует.
17. Нет превосходнее очистителя ни на земле, ни на небе, так полагаю;
Прохождение всех ступеней жизни, купание во всех
святых криницах
18. Не столь плодотворны, как о Нараяне повесть!
Со всех сторон мы очищены здесь, выслушав от начала
это сказанье,
19. О владыке Вселенной, Хари; оно всякое зло уничтожает;
Не диво, что Дхананджая, мой предок,
20. С боевым товарищем Васудэвой достиг конечной победы;
Нет ничего недостижимого в трёх мирах для того (предка),
так полагаю,
21. Ибо ему помогал (сам) властелин трёх миров — Вишну.
Богатыри же были, брамин, все те мои предки,
22. Ведь Джанардана был с ними, (значит) — счастье и благо!

Силой подвига он легко (достиг) созерцания Бхагавана,
чтимого миром;

23. Они воочью видели Того, чья грудь украшена (знаком) шриватса;
Но сын Парамештхина (риши) Нарада их ещё богаче.
24. Знаю: непреходящий Нарада — риши не малой силы,
Ведь он, придя на (остров) Шветадвипу, лицезрел самого Хари.
25. Лишь по милости бога его созерцать возможно;
Нарада же видел бога, принявшего облик Анируддхи.
26. Затем в обитель Бадари он спешно отправился снова;
Нару-Нараяну хотел он увидеть по какой причине, мунй?
27. (С острова) Шветадвипы сын Парамештхина Нарада, вернувшись,
Достигнув обители Бадари, пришёл к тем двум ришам;
28. Сколько же времени он там пробыл и какие задавал вопросы,
Когда с острова Шветадвипы вернулся тот великий махатма?
29. Оба махатмы Нара и Нараяна, что говорили эти великие риши?
Обо всём этом благоволи мне досконально поведать.

Вайшампаяна сказал:

30. Преклонение тому безмерно сильному владыке Вьясе,
По милости которого я этот сказ о Нараяне повествую.
31. Достигнув великого Белого острова, узрев непреходящего Хари
И возвратясь оттуда, раджа, Нарада поспешно отправился на Меру,
32. Сложив в сердце драгоценную ношу того, что ему изрёк
запредельный Атман;
Этим словом его дух (атма) был сильно взволнован, о раджа.
33. Снова сюда возвратясь, он опочил после долгой дороги;
Затем на Гандхамадану (Нарада) направился с горы Меру
34. И в обширную область Бадари с воздуха быстро спустился,
Тогда он увидел обоих богов, древних, превосходных ришей.
35. Творящих превеликий подвиг, утвержденных в Атмане,
(блюдущих) великие обеты,
Превосходящих блеском озаряющее весь мир солнце,
36. Чтимых, носящих знак шриватса и венком (уложенные) косы.

[illegible]

37. Широкогрудых, с громоподобным голосом, долгоруких,
Четырехруких, с шестнадцатью зубами, восемью клыками,
38. Прекрасноротые, широколобые, прекраснобровые, с
прекрасными подбородками, носами,
Подобны зонтам были головы тех двух богов (премудрых) —
39. Таковы были признаки тех, что познавались как великие пуруши.
Их увидев, возрадовался Нарада, они ж его встретили с почётом.
40. «Добро пожаловать», — оба сказали; спрошенный о здоровье
Долго в себя погруженным оставался (Нарада), на тех
двух величайших пуруш взирая.
41. «Те, что собираются там, которых все существа почитают,
Которых я видел на Белом острове, похожи на этих
двух превосходных ришей».
42. Так размышляя в сердце, он совершил прадакшину
И опустил на прекрасное сиденье из травы куши.
43. Когда те два риши, сосуды подвига, славы, сиянья,
Преисполненные умиротворения и самообуздания, совершили
утренние обряды,
44. О раджа, сосредоточенные оба почтили Нараду водой
для (омовения) ног и дарами, (полагающимися) гостю.
На два сиденья они опустились, совершив повседневные обряды
и (обряды) гостеприимства.
45. Когда оба сели, озарилась (сиянием) округа,
Как от высокого пламени жертвенного огня, в который
льют топлёное масло.
46. Затем Нараяна уставшему Нараде молвил слово,
Сидящему удобно, счастливо завершившему обряды гостя.

Нара-Нараяна сказали:

47. Тот владыка, запредельный вечный Атман (находится) ли поныне
На Шветадвипе? Созерцал ли ты этот наш Первоисточник?

Нарада рказал:

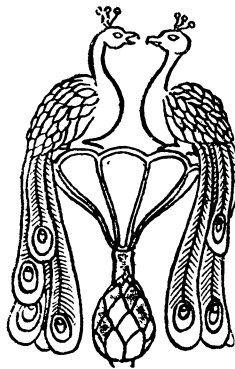
48. Я лицезрел принявшего образ Вселенной, непреходящего,
святого Пурушу,

- В нём миры пребывают, боги, великие риши — все целокупно;
49. И ныне его созерцаю, взирая на вас обоих, вечных;
 Какими знаками запечатлены вы, такие же у Хари в его
 не проявленном виде;
50. Этими знаками запечатлены вы оба, носящие проявленное тело.
 Вас обоих я там видел по сторонам того бога.
51. Отпущенный Запредельным Атманом, сюда я прибыл ныне;
 Кто ж еще великолепием, славой, блаженством
52. В трёх мирах ему подобен, кроме вас, сыны Дхармы?
 Поэтому расскажите мне всё об основе, постигаемой
 как «Познавший поле».
53. О своих прошлых и будущих воплощениях он поведал.
 Там и свободные от пяти чувств, просветленные белые люди,
54. Все поклонники Пурушоттамы, те, пробуждённые, всегда
 почитают.
 (Великого) бога; он всегда радуется с ними вместе.
55. Благоговейно чтимый любящими Бхагаван, запредельный
 Атман, друг дваждырождённых,
 Друг бхагаватов, всегда радуется поклонению.
56. Всеблаженный, вездесущий бог Мадхава, возлюбленный верных,
 Есть делатель, причина и следствие, он превосходит славой
 и силой,
57. Он, многославный, есть основа (таттва), цель
 и сокровищница знания.
 Предаваясь подвигу (тапасу), он Шветаadvипу превосходит сияньем;
58. Сказано*: «Это Свет, озаряющий (всё) своим сияньем,
 Он — мир в трёх мирах для предуготованных, себя
 осуществивших».
59. Этим прекрасным постижением (Мадхава) обосновал
 (свои) обеты*.
 Там солнце не греет, не сияет месяц, не веет ветер,
60. Когда владыка богов творит (свой) трудновыполнимый
 подвиг (тапас).
 У алтаря на восемь пядей возносится над землей творец Вселенной,

61. Бог, стоя на одной ноге, с воздетыми руками, с ликом,
Повторя Веды с их частями, он творит
горé обращенным,
трудновыполнимое самоистязанье.
62. Сам Пашупати*, риши, Брама и другие премудрые боги,
Ракшасы, превосходные дайты, данавы, (мудрые) наги,
63. Прекраснопёрые (птицы), совершенные, гандхарвы, раджариши
Всегда по уставу свершают жертву богам и предкам.
64. Эти все (жертвы) — у ног стоящего (в подвиге) бога,
Обряды, усердно совершаемые (людьми), на одно направившими
сознание,
65. Их все благосклонно сам бог принимает.
«Нет никого в трех мирах мне угодней, чем те
пробужденные махатмы;
66. Я Путь для таких, на одном сосредоточивших (мысли)».
Так мне Хари, бог Бхагаван, возвестил самолично.
67. Отпущенный тем запредельным Атманом, я сюда явился
И, будучи безраздельно предан, с вами двумя постоянно пребуду.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 345 ГЛАВА —

НА РАЯНИЯ





ГЛАВА 346

(13371—13398)

Нара-Нараяна сказали:

1. Ты благодетельствован и богат, ибо ты лицезрел самого владыку;
Помнимо тебя, его никто не видел, даже лотосорождённый
(Брама).
2. Бхагаван — в лоне непроявленного, Пурушоттама труднозримый.
О Нарада, истинно нами сказанное слово!
3. Нет никого в мире, кто был бы ему угодней, чем бхакта:
Такому своего Атмана сам он являет, брамhin превосходный!
4. Мёста, где совершает (свой) тапас высочайший Атман,
Не может достичь никто, помимо нас двоих, о дваждырождённый.
5. Снянье, какое от соединения тысячи солнц могло бы возникнуть,
Такое бывает в том месте, им самим озарённом.
6. От того бога, владыки существ, Вселенная возникла,
(Возникло) терпение терпеливых, поддерживающее
землю, превосходный,
7. От того бога, для всех существ благого, вкус образовался
Ему причастны воды, (от него) получают они текучесть.
8. От него возникло то, что определяется образом и светом;
Ему причастно солнце, им оно мир озаряет.
9. От того бога, высочайшего Пуруши, возникло касанье;

Ему причастен ветер, им он в мире веет.

10. От мощи владыки Вселенной и звук образовался;
Причастное ему пространство (акаша) пребывает безграничным;
11. От того бога возник проникающий во все сущности манас,
Причастный месяцу; поэтому свойством освещать обладает
(месяц).
12. «Производящим существование» называется то познаваемое
Ведами место,
Где в силу своего ведения Бхагаван вкушает жертву
богам и предкам.
13. Для тех в мире, что свободны от загрязнения, от хорошего и плохого,
Которые шествуют по пути покоя, брамин превосходный,
14. Называется вратами Солнце, разгоняющее тьму во всём мире;
Когда же солнце их тела сжигает, их никто и нигде не
может видеть.
15. Став тончайшей сутью (бхута), они в того бога вступают;
Изведенные ж оттуда, пробыв в теле Анируддхи
16. И затем став сутью «манас», в Прадьюмну они входят;
От Прадьюмны освободясь, они в Дживу-Санкаршану (входят);
17. Превосходные брамины, бхагаваты, последователи Санкхьи,
Так освободясь от трёх гун, непосредственно в
Запредельного Атмана (вступают).
18. Так в Познавшего поле, определяемого как
бескачественное, вступают те превосходные брамины.
Вездесущего Васудэву знай, как досконально Познавшего поле.
19. Собравшие манас, самообузданные, сдержавшие чувства,
Достигшие сосредоточия на едином Бытии, в Васудэву вступают.
20. Мы оба, рождённые в доме Дхармы, о брамин превосходный.
В мирной обители укрывшись, предаёмся суровому
умерщвлению плоти.
21. А грядущие проявления того бога, любимые богами,
(Если будут) пребывать в трёх мирах, то это их воля,
дваждырожденный.

22. Изначально связанные своим уставом, дваждырождённый,
Вполне стойко (переноса) изнуряющие, мучительные обеты,
23. Мы всё же тебя видели на Шветадвипе, великий подвижник,
Как ты к Бхагавану приблизился и выразил ему свои желанья,
24. Ибо всё подвижное и неподвижное нам известно в
тройственном мире,
Что было, что есть и что будет, хорошее и плохое,
25. Известно и то, что бог богов тебе сказал, о великий мунн.

Вайшампаяна сказал:

26. Выслушав слово обоих, творящих великий подвиг,
Вполне преданный Нараяне, Нарада, сложив руки,
27. Много мантр, обращенных к Нараяне, шептал по уставу.
В обители Нараяны божественных тысячу лет оставался
28. Многосильный Нарада, достопочтенный риши,
Почитая Нару-Нараяну и того (великого) бога.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 346 ГЛАВА —

НАРАЯНИ Я





ГЛАВА 347

(13399—13426)

Вайшампаяна сказал:

1. Затем через некоторое время сын Парамештхина Нарада,
Совершив по уставу (жертву) богам, совершил (жертву)
предкам.
2. Тогда владыка, лучший из сынов Дхармы, такое слово молвил:
«Кому творишь жертву, о брамин превосходный, богам
или предкам уготовляешь?»
3. Это поведай мне согласно Агамам, из понимающих лучший:
Каким делом ты занят и какого плода (за него) ожидаешь?»

Нарада сказал:

4. Некогда ты изрёк: «Жертву богам приносить подобает»—
(Жертва) богам есть высочайшее, это высочайший, вечный Атман.
5. Так наставленный, непреходящему Вайкунтхе я
совершаю постоянно жертву,
От него произошёл некогда Брама, праотец мира.
6. Моего отца Парамештхина родил тот вседовольный,
И я, желанный первенец, родился по его воле.
7. О праведный, выполняя устав Нараяны, приношу жертвы предкам,
Ибо тот Бхагаван мне отец, мать, прародитель.
8. При жертвоприношениях предкам всенепременно
приносится жертва владыке преходящего мира.

А по другому божественному писанию отцы должны
приносить жертвы детям.

9. Когда писание Вед погибло, от сыновей отцы ему
вновь научились;
Тогда те сыны, давшие мантры, достигли отцовства.
10. Разве вам обоим, осуществившим Атмана, не поведали суры,
Как сыны и отцы почитали друг друга,
11. Положив три галушки (пинда) на землю, предварительно
застланную травой куша?
Но как понять, что название «пинда» древле отцы получили?

Нара-Нараяна сказали:

12. Эта держава, земля, опоясанная океаном, некогда исчезла,
Но быстро поднял её Говинда, приняв образ вепря.
13. Пурушоттама, установив землю на её устоях,
Её поднимая ради блага мира, илом испачкал тело.
14. Когда началось время зноя, (когда) солнце взошло на
середину неба,
Прилипшие к клыкам три лепёшки (пинда) грязи резко
стряхнул владыка;
15. О Нарада, он положил их на землю, (предварительно)
разостлав траву кушу,
И теми (лепёшками) совершил обряд жертвоприношения
предкам по собственному уставу.
16. Владыка, приготовив по собственному уставу три лепёшки.
Ими с сезамовым маслом подкрепил своё тело.
17. Лицом обратясь на восток, владыка богов посвятил приношеньё
И для утверждения своего устава произнёс такое слово:

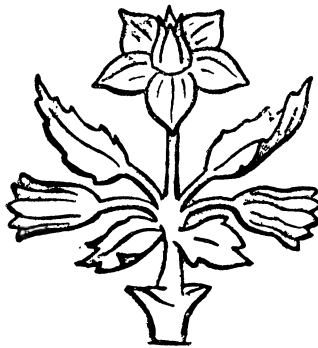
Вришакапи сказал:

18. Я, творец мира, себя воздвиг, чтобы произвести предков.
Раздумывая о высшем законе обряда (жертвы) предкам,
19. Достав землю, я со своих клыков на южную сторону сбросил
Эти лепёшки, из них возникли предки.

20. Эти три лепёшки безвидны, пусть будут безвидны
И вечные предки, созданные мною в мире.
21. Как отца, деда и прадеда пусть меня знают,
Пребывающего здесь, в трёх лепёшках.
22. Нет никого превыше меня, как же мне почитать другого?
Кто в мире отец мне? Итак, я — Предок!
23. «Я — отец деда (Брамы), я здесь — первопричина.
Бог богов, Вришакапи, сказав такое слово,
24. Положив лепёшки и принадлежности обряда на Кабанью гору,
(В них) себя почтил и (затем), стал невидим.
25. Певец, таков его устав, что предки познаются как лепёшки
И, по слову Вришакапи, постоянно получают поклоненье.
26. Приносящие жертвы отцам, богам, гуру, гостю,
Корове, знаменитым браминам и матери (земле) широкой
27. Делом, сердцем, словом — приносят жертву Вишну.
В телах всех существ Бхагаван вошёл (после того, как) скрылся.
28. Во всех существах одинаков владыка счастья-несчастья,
Вседуша, великий махатма Нараяна. Таково преданье.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 347 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 348

(13427—13448)

Вайшампаяна сказал:

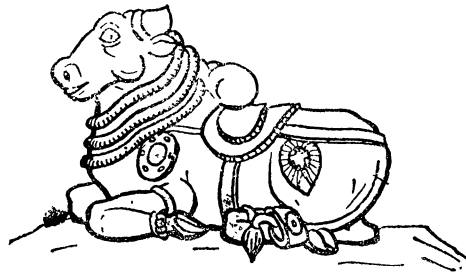
1. Выслушав слово, исшедшее (из уст) Нары-Нараяны, Нарада,
Многоусердный бхакта, достиг безраздельного почитания
того бога.
2. В обители Нары-Нараяны тысячу лет он прожил,
(Затем), выслушав повествование о Бхагаване,
непреходящим Хари
3. Быстро отправился на Химават в свою обитель.
Те два, Нара-Нараяна, преславные подвижники-риши,
4. В той мирной обители творили высочайший подвиг.
Те же (Джанамеджая), безмерноотважный потомок Пандавов,
5. Ты ныне себя очистил, выслушав от начала это
пространное сказанье.
Нет для такого ни того, ни этого мира, превосходный сын Притхи,
6. Кто делом, мыслью, словом ненавидит непреходящего Вишну,
Предки того погружаются в преисподнюю на вечные годы;
7. Кто ненавидит лучшего из премудрых бога Нараяну-Хари,
Да и как может быть ненавистен кому-либо Атман мира?
8. Тигр-человек, установлено: Атманом признавать нужно Вишну.
Наш гуру, сын Гандхавати (Вьяса), (великий) риши,
9. Он сказал это о махатме, Запредельном, Непреходящем, сын мой;

10. Царь, это учение (дхарму), во всей его полноте и тайне
Нарада воспринял непосредственно от Нараяны,
владыки преходящего мира.
11. О тигр-человек, тебе это великое ученье
В кратком его изложении уже возведено было раньше —
та песнь Хари*.
12. Знай, Нараяна на земле — это Кришна Двайпаяна Вьяса;
Кто же иной мог быть творцом Махабхараты,
превосходный раджа,
13. Кто бы другой, помимо него, мог поведать о
разнообразных обрядах?
Вот совершается великое жертвоприношение, он как бы его
предуготовал,
14. Ты ашвамедху устроил и досконально слышал о сути
закона (дхармы).
- Саути сказал:
15. Выслушав это сказание, тот превосходный владыка
Для совершения жертвоприношения предпринял все
(предварительные) обряды.
16. Это сказание «Нараяния» я тебе поведал,
Шаунака, так как среди живущих в лесу Наймише
меня вопрошал ты ныне;
17. Некогда Нарада учителю* ришей и Пандавов
Его поведал, а Кришна и Бхишма тому внимали.
18. (Нараяна) — великий риши, владыка людей, широкой
(земли) опора, держава добронравия, Писания хранитель,
Спокойствия, самообладания хранитель, любитель
обуздания и самообуздания, соблюдения уставов,
помощник лучших браминов. Он и твоим путём да будет!
19. Гари, блага бессмертных и гибели асуров вершитель,
губитель Мадху и Кайтабхи, вкуситель славы,
подвижников величайшая опора,
Путь и защита праведных, принимающий долю при торжестве
жертвоприношений, да будет тебе успокоением.

20. Бескачественный обладатель трёх (качеств) (гун),
четвероякого «я» носитель, участник заслуг и плода (жертвы),
Путь, ведущий к Атману, да подаст Он праведным
ришам, Он, непобедимый, могучий!
21. Ему, свидетелю мира, Пути, перождённому Пуруше,
древнему, солнццветному владыке,
Поклоняйтесь многократно, нераздельной мыслью, тому,
как бы из воды возникшему, великому риши поклоняйтесь!
22. Он — лоно мира, к бессмертию дорога, непоколебимое
прибежище, тончайшая обитель;
Он — вечное То, постигаемое самообузданными,
высокочтимыми йогинами и последователями Санкхьи.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 348 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 349

(13449—13546)

Шаунака сказал:

1. О величии духа Бхагавана, Запредельного Атмана,
мы выслушали (повествование),
Также о (его) рождении как Нары-Нараяны в доме Дхармы,
2. О сотворении великим вепрем некогда упавших лепёшек,
О том, кто к развитию или сворачиванию предуготован;
3. Затем, безупречный брамин, мы слышали твоё повествованье
О том, как древле Вишну на северном океане вкушал
жертвы богам и предкам,
4. О той великой конской голове рассказал ты,
Как её лицезрел Парамештхин, владыка Брама.
5. Но что же случилось древле, когда миродержец Хари
Сотворил в поднебесье тот великий, беспримерный образ?
6. Увидев небывалого, безмерно-великолепного, лучшего
из премудрых,
Того пречистого конеголового, муні, что сделал Брама?
7. Это наше сомнение, брамин, касающееся познания древней были,
Разреши, высокоумудрый, также о деятельности великого
Пуруши поведай.

8. Ты нас очистил, брамин, возвестив чистое сказанье.

Саути сказал:

9. Всю древнюю быль я тебе расскажу, сообразно Ведам,
Как рассказывал (ученик) Вьясы сыну Парикшита,
радже (Джанамеджае).

10. Услыхав о конеголовом образе бога Харимедхи,
Раджа просил (разрешить) возникшее у него сомненье.

Джанамеджая сказал:

11. По какой причине образ конеголового бога
Увидел Брама, это мне сообщи, превосходный.

Вайшампаяна сказал:

12. Всё воплощённое, что есть в этом мире, владыка народа,
Составлено из пяти сутей по мысли Ишвары.

13. Владыка Нараяна, Вираджд, сотворивший преходящий мир Ишвара,
Его внутренний Атман существ, (обладающий) качествами и всё же от качеств свободный.

14. О растворенье существ, их кончине услышь, превосходный владыка:
Сначала опора (земля) растворяется в воде океана;

15. Затем вода превращается в огонь, огонь растворяется в ветре,
Ветер растворяется в пространстве, пространство
же входит в манас;

16. Манас растворяется в проявленной, а проявленная—
в непроявленной (природе);
Непроявленное входит в Пурушу, а самец* везде пребывает.

17. Всё становится тьмой, ничто не познаётся;
Из тьмы возникает коренящееся во тьме, определяемое
как бессмертное Брахмо.

18. Вселенское бытие, принявшее самосознательное естество Пуруши,
Именуется Анируддхой, его также называют Прадхана;

19. Оно познаётся как непроявленная* (пракрити), ей
(присуши) три свойства (гуны).
С помощью Веденья всемогущий владыка Хари

20. Погрузился в йогический сон, сотворив себе ложе на водах,
О произведении преходящей Вселенной, основанном
на качестве множественности*, размышляя;
21. Обдумывая творение, он вспомнил о своём великом свойстве:
Об основе личности (Аханкара), то есть о четвероликом Бrame.
22. Тогда Хираньягарбха, владыка всего мира, предок,
Возник в лотосе от лотосоокого Анируддхи,
23. Сидящий в тысячелепестном* (лотосе), блистающий, вечный;
Он светозарные, дивные узрел миры, состоящие из вод, владыка.
24. Тогда множество существ произвёл Парамештхин,
пребывающий в саттве.
Предварительно на листе лотоса, сияющем лучами солнца,
25. Нараяна создал две капли воды, превосходного свойства;
Их увидал тот владыка (Брама), безначальный,
бесконечный, неизменный;
26. Одна капля сияла подобно золотистому мёду;
Это был Мадху, по воле Нараяны из мрака (тамаса) рождённый.
27. Вязкой была другая капля; это — Кайтабхья, из страсти
(раджаса) рождённый;
Превосходные, преисполнясь гунами мрака и страсти, оба ниспали.
28. Могучие, держа в руках палицы, по стеблю лотоса
они стали подниматься;
Увидев в чашечке безмерно сияющего Брамy,
29. Изначально творящего Веды, чарующие строеньем,
Увидев те Веды, превосходные, воплощенные асуры
30. Внезапно схватили Веды на глазах у Брамy;
Захватив вечные Веды, те превосходные два данава
31. Поспешно погрузились в пучину великого северного океана.
Когда были похищены Веды, пришел в уныние Брама;
32. Лишась Вед, он молвил такое слово владыке (Харн).

Брама сказал:

33. Веды — моё высшее око, Веды — моя высочайшая сила,
Веды — моё высочайшее сокровище, Веды — моя величайшая
святыня (брахма).

34. Два насильника-данава отняли у меня все Веды,
Я лишился Вед, и мир для меня стал тьмою.
35. Как я могу без Вед осуществить высочайшее сотворение мира?
Увы, увы, с гибелью Вед меня постигло великое горе!
36. Жаркий огонь величайшей скорби опалил моё сердце!
Погружённого в море страдания, кто извлечёт меня ныне?
37. Чья любовь меня оживит, кто принесёт мне погибшие Веды!?*
О величайший раджа, вот как причитал тогда Брама!
38. У (того) превосходного мыслителя тогда возникла
мысль* Хари вознести хваленье;
Владыка начал творить высочайшую шёпотную молитву,
сложив ладони, простирая руки.

Брама сказал:

39. «АУМ, поклонение тебе, сердце Брам, поклонение тебе,
первородный!
Начало мира, превосходнейший из существ, владыка,
державший Санкхью и Йогу!»
40. Проявленного и непроявленного вершитель,
непредставимый, пребывающий на стезе мира,
Наслаждающийся миром, внутренний Атман всех
существ, свободный от лона рождений!
41. Я рожден по твоей милости, как самосущее прибежище мира;
От манаса твоего первое моё рождение дваждырождённые славят;
42. От твоих очей изначально свершилось второе моё рожденье
По твоей милости третье моё рождение от речи (твоей) великой;
43. От слуха твоего четвёртое моё рождение, владыка;
Следующее моё рождение носовым* называют;
44. А из яйца моё рождение от тебя шестым считают,
Это моё седьмое рождение — из (твоего) лотоса, владыка!
45. О свободный от трёх гун! Я — твой сын из творенья в творенье!
Я — (твой) первородный, лотосоокий, возникший
от первой гуны (саттвы).

46. Ты—властелин самосуший, связующий действием, самовозникший,
Я — твоё непревосходимое творение, и Веды—мой глаз,
мне присущи;
47. У меня похищены Веды, те мои очи; я ослеп. Пробудись же!
Верни мне мои глаза! Я ведь тебе дорог, а ты мне дорог!»
48. Так восхваленный тот досточтимый, вездесущий Пуруша,
Стряхнув сон, ради спасения Вед поднялся;
49. В новом образе он предстал силой владычной йоги,
Приняв превосходное тело, сияющий, как месяц,
50. Для сохранения Вед превратился в конскую голову владыка;
Его голова стала небом со звёздами, созвездиями (покрытым);
51. Волосы стали длинными, как лучи сияющего солнца;
Его два уха считаются поднебесьем и бездной
(подземного мира), чело—землею;
52. Ганга и Сарасвати — (его) бёдра, брови — два великих океана,
Луна и Солнце — глаза, сумерки — ноздри;
53. Молния — языка подобие, АУМ — его отпечаток.
Его зубы — преславные предки, пьющие сому,
54. Мир коровы (Вишну) и мир Браммы — губы того махатмы;
Его шея, раджа, это ночь времени*, растворяющая гуны.
55. Став той конской головой, в многообразные образы облачённый.
Исчез властитель Вселенной; в преисподнюю проник владыка;
56. Вступив в преисподнюю, он снова предался верховной йоге,
Утвердясь в изречениях Шикши, он произнёс Удгиту.
57. Звук той (песни) с его отзвуком нежным повсюду
Проник в недра земли и всем существам принёс благо.
58. Тогда те два асура, связав (заклятием) Веды,
Покинув их в преисподней, побежали туда, откуда
звук раздавался.
59. Тотчас же бог в образе конской головы, Хари,
Придя в преисподнюю, полностью завладел Ведами, раджа,

60. Вернул их Бrame, потом в своё естество возвратился.
Утвердив лошадиную голову в северном великом океане*.
61. Так (Хари) в образе конской головы водворил Веды (на их место).
А данавы — Мадху и Кайтабха, не найдя никакого (источника звука),
62. Спешно вернулись туда, где оставили Веды,
И увидели, что это место пусто.
63. Полные мощи, оба пришли в иступлённую ярость
И снова быстро поднялись из (своего) жилища в бездне;
64. Они увидали того владыку, творца, изначального Пурушу,
Белого, сияющего, как чистая луна, пребывающего
в образе Анируддхи,
65. Вновь бесконечно могучего, погружённого в грёзы йоги,
(Лежащего) на ложе, соответствующем его величию,
распростертом на водах,
66. (Образованном) кольцами змея; венцом лучей окружённый,
Пламенеющий, он пребывал в незапятнанной саттве.
67. Увидев его, дерзко начали насмехаться цари данавов
И говорили, обуянные страстью и мраком:
68. «Вон валяется сонный тот белый Пуруша,
Конечно, это он из преисподней стянул Веды!
69. Чей он? Кто это? Чего там спит на змее?»
Выкрикивая такие слова, те оба разбудили Хари.
70. Зная, что они лезут в драку, пробуждённый высочайший Пуруша
Взглянул на князей-асуров и сердце приготовил к битве.
71. Тогда произошла битва Нараяны и тех двух (данавов) —
Мадху и Кайтабху, чьи тела преисполнены страстью и мраком,
72. Убил Мадхусудана, как нанесших оскорбление Бrame.
Убив тех двух и отняв у них Веды,
73. Утопил скорбь Бrame тот высочайший Пуруша.
С помощью Вед и Хари развернул тогда Брама

74. Беспристрастно всё подвижное и неподвижное в мире.
Возвышенную мысль произвести миры дав Предку,
75. Откуда изошёл, туда и скрылся бог Хари:
Создав образ конской головы, Хари убил тех двух данавов;
76. Снова ради закона развития он произвел тот же образ.
Так образ конской головы принял Хари, причастный великой доле.
77. Брамин, постоянно слушающий и передающий эту
древнюю повесть,
О том владычном образе, подающем блага,
78. Никогда не утратит (плода) изучения Писаний.
Обрета суровым умерщвлением плоти конеголового бога,
79. Указанной богом стези «Крамапатха» достиг Панчала.
Такова конская голова; тебе рассказана повесть.
80. Древняя, согласная с Ведами, о которой ты меня
спрашивал, раджа.
Какой бы образ бог ни пожелал принять где-либо,
81. Такой он и творит, воздействуя на самого себя, ради
свершенья дела.
Он — святой сосуд Вед, он — сосуд умерщвления плоти,
82. Он — Йога и Санкхья, владыка Хари, верховное Брахмо.
Нараяна есть верховная цель Вед, Нараяна есть суть жертвы,
83. Нараяна — предел пути, Нараяна — конечный подвиг,
Миропорядок определяется как Нараяна, Нараяна есть
верховная Правда.
84. Нараяна есть предел Закона (Дхармы),
труднопостижимый путь возврата*,
Образ развития Закона, так Нараяна определяется в своей сути.
85. Нараяна — суть запаха*, возникающего из земли,
считающегося превосходным,
Нараяна — суть вкуса, особого свойства воды, раджа;
86. От Нараяны суть огня, его превосходный образ — так полагают;
Нараяна — суть касанья, считающегося свойством ветра.
87. Нараяна есть суть звука, свойством пространства его считают,
Также суть манаса, выражающего свойство
непроявленной (природы).

88. Предел времени — Нараяна и путь светил (небесных);
Нараяна—предельная слава (владыка) богинь красоты, счастья*.
89. Нараяна — предел Санкхьи, Нараяна — сущность Йоги,
Причина причин и первоосновы* (прадханы) — Пуруша;
90. Для действующих самосуций — судьба и карма.
Величайшая опора, разнообразные следствия
91. Разнообразных поступков; пятое здесь провиденье (дайва),
Сумма пяти причин и выводы (из доказательств)—
92. (Кто этого) сущность желает познать из причин,

ко всему обращенных,

(Пусть знает): сущность есть (только) одна—Владыка

Нараяна, великий йогин Гари.
93. Начиная с Брамы и его миров, махатм ришей,
Последователей Санкхьи, подвижников, постигших себя, йогинов,
94. Мысли их (всех) познает Кешава, но они не знают его (мыслей).
Во всех мирах для тех, кто приносит жертвы богам и предкам,
95. Кто подает дары, кто совершает великое умерщвление плоти,
Для них всех убежище — Вишну, пребывающий в законе и власти.
96. Он обитель (vasu) всех существ, а потому называется Васудэва.
97. Он вечный, запредельный, великий рishi, именуемый

свободным от гун, великий проявитель силы;

Он входит, однако, в связь с гунами, подобно тому,

как время связано с временами года*

;
98. Его, махатмы, пути непостижимы, никто здесь не может

проследить, куда он уходит,

Лишь великие рishi, чья сущность — знание, постоянно

видят превосходящего гуны Пурушу.

НАРАЯНИЯ

A decorative horizontal border featuring a repeating pattern of stylized flowers and leaves. The design is symmetrical and intricate, with a central flower motif flanked by scrolling vines and smaller floral elements. The border is rendered in a dark, high-contrast style, typical of traditional book ornamentation.

(13547—13636)

Джанамеджая сказал:

1. Ах, как всех чтущих Единое любит владыка Хари!
Поклонение, творимое сообразно уставам, себе
принимает владыка Хари.
2. Как сожжённые (в пепел) дрова (свободны от дыма),
так свободны (бхакты)
От хорошего и плохого; для тех, как ты указывал,
высший путь доступен,
3. (Все) другие, лишь пройдя три дороги, (по четвертой)
к высочайшему Пуруше приходят.
А люди, сосредоточенные на одном, идут
(непосредственно) в Запредельную Обитель.
4. Дхарма безраздельно преданных, конечно, лучшая
из всех, ведь Нараяне приятно,
Если (бхакта), не пройдя (предварительно) трёх путей,
непосредственно направляется к вечному Хари.
5. От (пути) певцов, полностью превзошедших
Упанишады и Веды,
Их читающих (рачительно) согласно уставу, от (пути)
подвижников, следующих закону самообуздания,
6. Путь мужей, преданных Единому, отличен, я это знаю;
Но каким богом или риши (этот) закон (дхарма) установлен?

7. Когда он возник? Каково поведение чтущих единое, владыка?
Очень хочу об этом узнать, разреши моё сомнение.

Вайшампаяна сказал:

8. Когда войска кауравов и пандавов противостояли для битвы,
Тогда сам Бхагаван спел пришедшему в уныние Арджуне
9. О пути, о бездорожье, как я тебе раньше поведал.
Сокровенен этот закон и труднопознаваем для
несовершенных духом.
10. Некогда, в начале крита-юги, в согласье с Самаведой
Сам владыка Нараяна утвердил эту (дхарму), раджа.
11. Об этом деле причастный великой доле махараджа, сын Притхи*
В сонме ришей спросил Нараду, а Кришна и Бхишма внимали.
12. (Мой) гуру мне рассказал, о превосходный владыка,
Что изрёк там Нарада; об этом — слушай:
13. Когда от манаса, исшедшего из уст Нараяны, земли хранитель,
Родился Брама, тогда сам Нараяна, о Бхарата,
14. Следуя тому уставу (дхарме), принёс жертвы богам и предкам,
И пьющим пену* ришам этот устав был преподан;
15. От пьющих пену ришей вайкханасы этому закону научились,
От вайкханас — Сомы; затем тот закон исчез снова.
16. Царь, когда было второе рождение Брамь от глаза,
Предок выслушал этот закон от Сомы;
17. (Брама), по сути своей Нараяна, передал его Рудре.
Затем, царь, некогда, в крита-югу, утвержденный в йоге Рудра
18. Этот закон передал всем валакхильям-ришам,
И опять он исчез силой марева (йогамайи) того бога.
19. При третьем рождении Брамь, произошедшем от великой Речи,
От самого Нараяны этот закон (опять) возник, раджа;
20. От Пурушоттамы тот (устав) получил Супарна-риши
В силу хорошо выполненных самообуздания, обетов,
умерщвления плоти.
21. Трижды в день выполнял тот высочайший устав Супарна,

- Оттого здесь такой обряд называется Трисупарна;
22. Трудновыполним этот вечный закон, предписанный Ригведой*,
Супарна его преподавал, о превосходнейший из двуногих,
 23. Ветру, оживляющему (весь) мир преходящий;
Непосредственно от ветра риши, питающиеся остатками,
его получили.
 24. Затем тот превосходный закон великим океаном был воспринят,
Но, установленный Нараяной, он снова был утрачен.
 25. О том, что произошло, когда приступил к созиданью
Махатма Брами, родившийся от уха Нараяны,
о тигр-человек, слушай:
 26. Возжелав творить, сам бог Нараяна, Хари, создать задумал
Мощного Пурушу, способного к созиданию преходящего мира
 27. Затем из обоих его ушей изшел задуманный Пуруша,
Осуществляющий творчество Брами; ему сказал владыка мира:
 28. «Сотвори все существа из уст и стоп (своих), сын мой!
Благо, силы, великолепии дам тебе, благообетный;
 29. Получи от меня и закон (дхарму), именуемый «сатвата»,
Им созданную крита-югу утверди по уставу».
 30. Тогда Брами, совершив поклонение богу Харимедхе,
Принял верховный закон (дхарму) с его сводами, тайноученьем.
 31. Этот закон, вместе с Араньякой из уст Нараяны исшедший,
(Нараяна) преподавал безмерно мощному Бrame.
 32. Молвил: «Ты — создатель законов для юг», он погрузился
В состояние (карму), именуемое «без упований»,
запредельное тьме, где То непроявленное пребывает.
 33. Затем тот податель даров, вершитель творенья Брами
Сотворил все миры с их подвижным и неподвижным
 34. И развернул изначально прекрасную крита-югу;
Так установленный закон сатватов в мирах распространился.
 35. Тем изначальным законом Брами, создатель мира,
Почтил могучего Нараяну, владыку богов Хари.

36. Ради укрепления дхармы он её преподавал
Ману, Сварочише, желая блага миру.
37. Затем Сварочиша, всех миров могучий владыка,
Сосредоточенный (мыслью), некогда научил Шанкхападу,
своего сына, раджа,
38. Затем Шанкхапада научил душевно любимого сына,
Охранителя сторон света, Суварнабху, Бхарата.
39. Но (закон) снова исчез, когда началась трета-юга,
О превосходный владыка, из ноздрей Ашвини* опять
родился Брама.
40. Бог Нараяна могучий, сам лотосоокий Хари
Этот закон возвестил пред очами Брамь.
41. О царь, затем досточтимый Санаткумара воспринял ученье;
Вирана, (тот) владыка существ, (его получил) от Санаткумары.
42. В начале крита-юги этот закон, о тигр-каурава,
Вирана изучал и, постигнув, мунь Райбхья его поведал.
43. Райбхья передал его чистому, благообетному сыну,
Благочестивому Кукше, праведному хранителю мира.
44. И снова исчез закон, от уст Нараяны изошедший;
Тогда из яйца вновь родился Брама, потомок Хари.
45. Этот закон, от уст Нараяны исшедший снова,
Воспринял Брама и применил его по уставу, о раджа,
46. Тот наставил (в законе) мудрецов, по имени Вархишады, раджа;
От Вархишад его получил брамин, превзошедший Сама-Веду,
47. По имени Джьештха, превосходный, ибо обеты
«Джьештхасаман» преподавал Хари.
А от Джьештхи закон перешёл к царю Авикампане;
48. Затем (снова) исчез этот закон, возникший от Хари, о раджа,
Когда же произошло из лотоса седьмое рождение Брамь,
49. Сам Нараяна здесь тот закон преподавал
Чистому Праотцу, сотворившему мир в начале юги.
50. Праотец некогда этот закон преподавал Дакше,

Дакша преподавал его сыну* старшей дочери, великий владыка,

51. Адитью, старшему брату Савитара; затем Вивасван его принял;
Затем Вивасван его передал Ману в начале трета-(юги);
52. Ману ради поддержки мира передал его Икшваку, (своему) сыну.
Возвещенный (ему закон) Икшваку распространил
и утвердил в мире.
53. Но при кончине мира он к Нараяне снова вернётся, раджа.
Этот закон подвижников ещё раньше, великий владыка,
54. Вкратце уже тебе возвещён в Харигите согласно уставу;
О царь, этот закон с его сводом и тайной хорошо усвоил
55. Нарада* непосредственно от (самого) Нараяны, миродержца.
Итак, раджа, ныне закон тот великий, вечный,
56. Труднопостижимый, трудновыполнимый всегда соблюдают сатваты.
Кто знает этот закон и хорошо сочетает его с делами,
57. Связанными с законом невреждения, тот ублажает владыку Хари,
Познаваемого в одной ипостаси (вьюха) его проявления
или в двух ипостасях,
58. Или в трёх ипостасях именуемого, или созерцаемого
в четырёх ипостасях*,
Ведь безличный, нераздельный Хари есть Познавший Поле
(Кшетраджна).
59. Как джива — он основа существ, превзошедший пять сутей;
Как манас — главенствующим над пятью чувствами
он именуется, раджа;
60. Премудрый, он (есть) устав мира, он миры производит;
Он — неделатель-делатель, подлежащее совершенью, причина.
61. Раджа, как желает, так и забавляется* непреходящий Пуруша.
Так возвещен мной тебе закон единопреданности,
превосходный владыка,
62. По милости (моего) гуру, для недостигших (ещё)
совершенства труднопостижимый.
Трудно найти много людей, преданных Единому (безраздельно);
63. Если бы преходящий мир был полон (безраздельно)
преданных Единому, радость куру,

Познавших Атмана, радеющих о благе всех существ,
соблюдающих неврежденье,

64. То наступила бы крита-юга, когда дела совершаются
без расчета (на воздаяние),
Охранитель парода, так изрёк мой гуру, владыка Вьяса.

65. Так знающий дхарму, высочайший брамин рассказывал
Дхармарадже
В присутствии ришей, о раджа, — ему внимали Кришна
и Бхишма —

66. То, что раньше возвестил Нарада, весьма великий подвижник,
О сияющем, как луна, непоколебимом, белом,
верховном божестве Бrame;

67. Туда преданные Единому идут, (те, для которых)
Нараяна — путь высочайший.

Джанамеджая сказал:

68. Пробуждённые следуют многообразным уставам (дхармам),
Но почему, певец, их не выполняют другие, блюствующие
разнообразные обеты?

Вайшампаяна сказал:

69. У связанных с телом различают три породы, раджа:
Ясную, страстную и тёмную, Бхарата.

70. О тигр-человек, из пуруш, связанных с телом, Каурава,
Лучше всех саттвичный, ему обеспечено освобождение,

71. Даже здесь он постигает высочайшего духа (пурушу),
причастного Брахмо;
Высшая преданность Нараяне для него есть
Освобождение, поэтому и называется он саттвичным.

72. Размышляя, мудрый достигает высочайшего Пуруши,
Благоговейный (поклонник) Единого, поставивший
Нараяну (своей) высшей целью;

73. Мудры подвижники, (считающие) Освобождение долгом.
Гари, вводящий в покой йоги, утоляет их жажду.

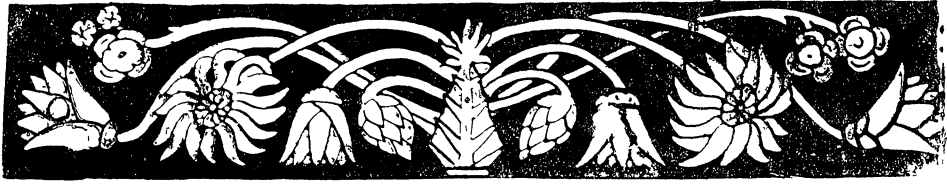
74. Пурушу, прозревшего Мадхусудану (еще) при жизни,
Надо считать прояснённым (саттвичным), для него
обеспечено Освобождение.

86. Итак, тебе поведен закон (дхарма) сатватов, о радость куру,
Выполняй его по уставу, поскольку можешь, Бхарата!
87. О непреходящем пути белых подвижников, преданных
Единому, поведал
Моему гуру Нарада, причастный великой доле.
88. Благосклонный Вьяса (поведал Юдхиштхире), мудрому
сыну Дхармы,
Я же тебе передал то, что изрёк (мой) учитель.
89. Таков этот трудновыполнимый закон, превосходный владыка;
Ты в заблужденье живёшь, равно как и (все) другие.
90. Кришна миры созидает и вводит их в заблужденье;
Он их вбирает (в себя), он же причина их (возникновенья),
о царь народа.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 350 ГЛАВА —

НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 351

(13637—13712)

Джанамеджая сказал:

1. Санкхья, Йога, Панчаратра, Араньяки, Веды —
Все эти учения распространены в мире, о Брахмариши.
2. Стоят ли они на одном (основанье) или стоят на разных, муни?
Разъясни мне этот вопрос и его развитие по порядку.

Вайшампаяна сказал:

3. Стремящемуся к познанию, многопознавшему,
стремящемуся к Запредельному, тому, кто на острове
силой собственной йоги,
Как сын у Сатьявати, от Парашары родился, тому, кто
знанием тьму разгоняет, великому риши (да совершим) поклоненье!
4. В шестом поколении, считая от Праотца, великий риши,
потомок риши,
Нараяны частица, великое вместилище Вед, как
единственный сын, на острове родился.
5. В изначальные времена всемогущий Нараяна произвёл, как сына,
Тот великий сосуд Браммы (Вед), нерождённого, древнего
махатму, благородного, светозарного Вьясу.

Джанамеджая сказал:

6. Раньше ты говорил, превосходный брамин,
о происхожденье (Вьясы),

Что Шакти был сыном Васиштхи, а Парашара — сыном Шакти;

7. Наследник же Парашары — муні Двайпаяна-Кришна;
Ныне же ты сыном Нараяны его называешь.
8. Или, быть может, это прошлое рождение безмерно
сильного Вьясы?
Тогда поведай о его рождении от Нараяны, многотимый!

Вайшампаяна сказал:

9. Когда, желая постигнуть Веды, праведный, великий подвижник,
Мой гуру, утверждённый в знании, сидел у ног Химавата;
10. Когда Мудрый, утомлённый умерщвлением плоти,
создавал сказанье о Бхаратах,
Тогда высшее послушание мы ему творили, раджа,
11. Ученики: Суманту, Джаймини, Пайла, очень суровый в обетах,
Я же—четвёртый и еще Шука, учителем порождённый;
12. Окружённый этими пятью превосходными учениками, Вьяса
Сиял у стоп Химавата, как окружённый бхутами владыка
бхутов (Шива),
13. Всячески размышляя о Ведах, их дополнениях, о Бхаратах;
Размышление самообузданного, сосредоточенного на
одном, мы чтили.
14. Как-то, во время беседы, того дваждырожденного мы спросили
О его рождении от Нараяны, о смысле Вед и о (сказании)
про Бхаратов.
15. Сначала сказав о смысле Вед и о смысле сказания про Бхаратов,
Затем о своём рождении от Нараяны, знающий истину
рассказывать начал.

Вьяса сказал:

16. Этому превосходному, великолепному, возвышенному
повествованию внимлите:
(Свое) изначальное происхождение я постиг, певцы,
силой умерщвления плоти!
17. Когда седьмое, возникшее из лотоса произрождение
существ настало,
Нараяна, великий йогин, свободный от хорошего и дурного,

18. Сначала произвёл из (своего) пупка безмерно мощного Брам; Тогда проявившемуся (Нараяна) молвил слово:
19. «Мощный творец существ, из моего пупка ты родился,
Произведи же различные существа, разумные и
неразумные, сын (мой)!»
20. На это Брама, отвернув лицо, полный заботы,
Богу, подателю даров, поклонился и сказал владыке Хари:
21. «В силах ли я, о владыка, произвести существа —
да будет тебе поклоненье —
Бедь я не сведущ; что предстоит (делать), научи меня, боже!»
22. (Досточтимый) Бхагаван после этих слов скрылся.
Затем, владыка богов, наилучший из разумных, придумал Буддхи.
23. В своём образе Буддхи (Премудрость) тогда предстала
перед владыкой Хари;
Он её тогда приобщил своей йоге, сам от йоги свободный.
24. Затем Благой, разумеющий путь Буддхи,
пребывающий в царственной йоге,
Бог, непреходящий владыка, молвил Премудрости такое слово:
25. «Для совершенства творения мира проникни в Брам!»
Тогда, узрев того владыку, быстро в него проникла
Премудрость (Буддхи).
26. Увидав, что тот Премудрости приобщился, Хари
Снова промолвил слово: «Разнообразные существа сотворите!»
27. «Повинуюсь!» — на повеленье, склонив голову, тот ответил;
После такого слова Бхагаван снова в сокровенное погрузился:
28. Мгновенно вступил в своё состояние, надлежащее богу,
В единое бытие он вступил, приняв ту (свою) природу.
29. Затем вновь иная мысль у него возникла:
«Эти все существа сотворил Всевышний (Парамештхин) Брама;
30. Множество существ: ракшасы, дайты, данавы, гандхарвы —
Перенаселяют землю; перегружена подвижница, страдает.
31. На земле размножатся, окрепнут ракшасы, дайты, данавы;
Они высочайших даров потребуют силой умерщвления плоти.

32. Они все, возгордясь полученными дарами, невольно
Будут язвить сонмы богов и богатых тапасом ришей.
33. Тут разумно мне так поступить, чтобы от тягот избавить
Землю: в ряду разных воплощений на ней (появляться)
34. Для низвержения злых, для поддержки добрых;
Так устоит земля, подвижница благая:
35. Я ведь её поддерживаю под видом пребывающего в Патале змея.
С моей поддержкой она может нести весь преходящий мир,
с подвижным и неподвижным;
36. Поэтому ради спасенья земли, я приму воплощенья!»
Так владыка Мадхусудана в себе самом размыслил.
37. Несколько образов он произвёл, в проявленном возникая:
Вепря, человекольва, карлы и человека.
38. «Так злонравные враги суров мной будут убиты!»
Продолжая производить преходящий мир, (возгласа)
«бхох!» вызывая отзвук,
39. Он Речь (Сарасвати) воздвиг; тогда Сарасвата родился,
Сын Речи, именуемый также Апантаратамас; так
произошёл могучий,
40. Знающий прошлое, настоящее, грядущее, правдивый,
верный в обетах.
Ему, главу преклонившему, богов источник, непреходящий молвил:
41. «Слух напряги, внимая провозвестию Веды, лучший из мудрых,
Затем выполняй мной изреченное слово, мунни!»
42. Тогда при Ману-Сваямбхуве тот расчленил Веды:
Выполнением дела владыка Хари остался доволен.
43. «Хорошее выполнение тапаса, самообуздание, соблюдение
(обетов)
В манвантарах продолжай хранить, сын мой;
44. Так ты пребудешь незыблемым, брамин, всегда неодолимым!
Затем, когда наступит тишь (кали-юга), потомки
Бхараты, называемые Куру,
45. Те махатмы-раджи на земле славнейшими будут;
Затем произойдёт раскол твоего (великого) рода,

46. Помимо тебя, они уничтожат друг друга, брамин превосходный!
Ты же, богатый подвигом, здесь неоднократно распределишь Веды.
47. Когда настанет кришна (кали)-юга, ты будешь чёрного
цвета (Кришна),
Выполнителем различных уставов, осуществляющим знание.
48. Ты будешь причастен подвигу (тапасу), но не свободен от страсти;
А сын твой (Шука), свободный от страсти, верховным
Атманом станет.
49. По милости Махэшвары это слово непреложно!
50. Певцы называют сыном манаса причастного Премудрости
(Буддхи), высочайшего Предка
Васиштху, великий сосуд подвига; его блеск
превосходит (блеск) солнца;
51. У него, потомка великого риши, будет сын, по имени
Парашара, Пресветлый;
Он будет твоим отцом, сосуд Вед превосходный, обитель
тапаса, великий подвижник;
52. Рожденный тому риши дево́й, преданной (твоему) отцу,
ты будешь сыном девственного лона.
53. Прошлого, настоящего и грядущего ты разрешишь все сомненья;
Происходившие последовательно в течение тысячи юг
все измененья,
54. Наученный мной, преисполненный подвига (тапаса), ты узришь;
И еще (всё) происходящее в течение тысячи юг ты увидишь;
55. Также безначального, бесконечного в мире, меня, дискодержца,
Обо мне размышляя; о муни, слово моё непреложно!
56. О прояснённый (саттвичный), тебе предстоит несравненная слава!
Когда Шанайчара-медлитель, сын солнца, будет великим Ману,
57. В той манвантаре главой сонма Ману, древний,
По моей милости, ты возникнешь, телок*; в этом нет сомненья.
58. Всякое движение производится мной, что бы ни
происходило в мире,
Кто бы что ни задумал, желанное я исполняю!»

59. Риши Сарасвату-Апантаратамасу такое слово
Повелитель сказал: «Исполни!» — так молвил.
60. Так я милостью того бога Харимедхаса,
Под именем Апантаратамаса, тогда родился по воле Хари;
61. И вновь я родился как преславный потомок Васиштхи.
Вот о своих прошлых рожденьях я вам поведал.
62. Милостью Нараяны, как Нараяны частица рождённый,
Некогда я совершал крайне суровый, превеликий подвиг,
63. И тогда, о лучшие из мыслителей, (я прозрел прошлое)
в глубочайшей сосредоточенности (самадхи).
Итак, сыночки, о чем вопрошали, я вам поведал
64. Из нежности к вам, бхактам, прошлые и грядущие
(свои) рожденья.

Вайшампаяна сказал:

65. Царь, вот тебе поведано то, о чем ты спрашивал:
о прошлых рожденьях
Нашего гуру Вясы, чьё сердце свободно от скорби.
Теперь дальше слушай!
66. Санкхья, Йога, Панчаратра, Веды, Пашупата —
Это разные ученья*, знай, раджариши.
67. Возвестителем Санкхьи считается превосходный риши Капила;
(Возвестителем) Йоги, знай, — Хираньягарбха, не кто-либо
иной из древних риши;
68. Апантаратамаса учителем Вед считают;
Прачинагарбхой иные здесь называют этого риши;
69. Супруг Умы, властитель бхутов, Шриканта, сын Брамь,
Шива возвестил учение «Пашупата», непреходящее, благое.
70. Сам Бхагаван возвестил Панчаратру;
Но во всех этих учениях Он виден, раджа,
71. Владыка Нараяна — возвеститель Агам и знанья.
Конечно, пребывающие во тьме не знают этого, царь народа.
72. Как творца Шастр его мудрые почитают;
Мудрый риши Нараяна есть основа, никто иной, таково моё слово.

73. Во всех свободных от сомнений Нараяна всегда пребывает,
Но в буруемых силой сомнений не пребывает Мадхава.
74. Знающие учение Панчаратра, высшее из ряда (учений),
Достигшие состояния преданности Единому вступают в Хари.
75. Вечны Санкхья и Йога, также полностью все Веды, раджа,
Изначальный Нараяна есть Вселенная, так провозгласил –
сонм всех ришей.
76. Всё, что проистекает от деятельности, что в мирах
творится хорошее и плохое,
Всё, что в поднебесье, на земле, в водах, от того риши
(Нараяны) происходит: так знать подобает.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 351 ГЛАВА —
НАРАЯНИЯ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДВАИПАЯНЫ





ГЛАВА 352

(13713—13739)

Джанамеджая сказал:

1. Много ли есть пуруш, брамин, или же есть (лишь)
один верховный (Пуруша)?
Какой пуруша здесь лучший, какой считается (общим) лоном?

Вайшампаяна сказал:

2. В мире много пуруш различают Санкхья и Йога,
Не надлежит говорить об одном Пуруше, потомок Куру.
3. Но так как считается, что у множества пуруш есть
только одно лоно,
То я возвещу (тебе) об этом Пуруше, пребывающем
над гунами, вездесущем,
4. Совершив поклонение знающему Атмана гуру Вьясе,
Причастному умерщвлению плоти, самообузданному,
достопочтенному, высочайшему риши.
5. Величание Пуруши во всех Ведах, раджа,
Провозглашение его Законом и Правдой продумал тот лев-риши.
6. Изложением учения о внутреннем Атмане, обсуждениями, Бхарата,
Как сказано об этом в Шастрах, (заняты) риши Капила и другие.
7. То, что (нам) говорил Вьяса о едином Пуруше,
Изложу вкратце, милостью непомерно сильного (муни).

8. Об этом такую древнюю быль повествуют:
О беседе Браммы с Трьямбакой (Шивой), царь народа.
9. Есть посреди Молочного моря блистающая золотом, раджа,
Превосходная гора, Вайджаянта она зовётся.
10. Для уединенного размышления о внутреннем Атмане,
бог (Брама),
(Покинув) сполохами сверкающий престол,
на Вайджаянту нисходит.
11. И вот, когда (он) там сидел, четырёхликий, премудрый,
Шива, из его лба возникший сын, неожиданно появился.
12. Некогда этот великий йогин, трехглазый владыка,
Из пространства по воздуху на вершину горы опустился.
13. Он радостно приблизился и поклонился (Браме) в ноги.
Увидав припавшего к ногам, (своею) шуйцей
14. Праджапати поднял его, тот единый владыка,
И молвил досточтимый давно не приходившему сыну.

Праотец сказал:

15. Добро пожаловать, долгорукий, какое счастье,
что ты ко мне прибыл!
Всегда ли, благоуспешно ли, сын, изучаешь
Писание? С изучением Писаний творишь ли подвиг (тапас)?
16. Ты постоянно (творишь) суровый подвиг, поэтому
(свой) вопрос я тебе повторяю.

Рудра сказал:

17. Твоею милостью, владыка, изучение Писаний
и моё самоистязание (тапас)
Благоуспешны, непрестанны, и весь преходящий мир
(благополучен).
18. Я долго созерцал тебя на (твоём) престоле из молний,
Теперь же я достиг этой горы, которой касались твои стопы.
19. Я хотел бы знать твоего уединенья причину,
Должна ведь быть она немаловажной, Предок?
20. Почему то местопребывание, где нет голода, жажды,

Превосходное, обитель суров, асуров, безмерно сияющих ришей,

21. Гандхарвов, апсар постоянное жилище, (почему) ты покидаешь
Те превосходные высоты и в уединение уходишь, Предок?

Брама сказал:

22. Превосходную гору Вайджаянту я постоянно посещаю,
Ибо здесь, на одном сосредоточив манас, можно
постоянно размышлять о лучезарном (Вирадже)-Пуруше.

Рудра сказал:

23. Много пурушей, Брама, ты произвёл, Самосуий,
И заново их творишь, Брама; так кто же тот лучезарный Пуруша?
24. Кто тот верховный Пуруша (Пурушоттама), о котором
ты размышляешь?
Мне очень хочется знать, разреши моё сомненье, Брама!

Брама сказал:

25. Есть много пурушей, как ты (правильно) утверждаешь;
Поэтому единственность следует считать превзойденной
и все же непревзойдённой, сын мой.
26. Объясню тебе область единого Пуруши.
Лоном многих пурушей именуется тот единый.
27. В запредельного, вездесущего, высочайшего Пурушу,
В бескачественного, вечного, став бескачественными, они вступают.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 352 ГЛАВА —

НАРАЯНИИ. БЕСЕДА БРАМЫ И РУДРЫ





ГЛАВА 353

(13740—13763)

Брама сказал:

1. Слушай, сын мой, этого Пурушу именуют непреходящим,
Негибнущим, неизмеримым, всепроникающим, вечным.
2. Ни ты, благой, ни я, ни ни кто-либо другой, причастный
гунам, на него взирать не может;
На вездесущего, не причастного гунам лишь очи мудрости
могут взирать, так полагают.
3. Бестелесный, он во всех телах пребывает,
Но, пребывая в телах, он не пятнается делами.
4. Это — мой внутренний Атман, и твой, и всякого
другого, обладающего телом,
Он — всего Свидетель, его же никто не воспринимает.
5. У него везде головы, везде рты, носы, глаза, ноги*.
Однако странствует он во (всех) полях, странствует
по своей воле.
6. Поля — это тела; семена — хорошее и плохое;
Им приобщённый Атман их знает, отчего и называется
«Познавшим Поле».
7. О приходе его в существа и об уходе (из них) никто не знает.
Силой учения Санкхьи и Йоги восходя постепенно,
8. Размышляя (усердно) о его пути, я всё же пути
запредельного не знаю.
Но поскольку знаю, возвещу (тебе) о том вечном Пуруше;

9. Ему (присущи) единство, величие, его считают вечным Пурушей,
Его именуют: Махапуруша, Единый, Вечный.
10. Он, единый, во множестве зажигается, как пожиратель
жертвы (Хуташана); Он, единый, как солнце, есть лоно
жара; Он, единый, как великий океан, есть лоно вод.
Он, единый, как ветер, веет во многих местах в мире.
11. Единый Пуруша бескачествен, всеобразен; в него,
Бескачественного Пурушу, (освобожденные) вступают;
12. Покинув всё качественное, покинув (всякое) дело,
хорошее и плохое,
Праведность и неправедность покинув, отрешаются от качеств.
13. Как сокровенное четвероякое Бытие*, непредставимое
То постигнув,
Кто странствует смиренно, тот идёт к чистейшему Пуруше.
14. О нём, как о высшем Атмане, учат некоторые пандиты,
Размышляющие о знании Атмана; или как об
единственном — другие.
15. Тот, всегда бескачественный, которого высшим
Атманом здесь считают,
Познаётся как вселенская душа, как Нараяна, Пуруша;
16. Он, как лепестки лотоса водой, не пачкается делами;
Но, как действующий Атман, он — иной: он подвержен
узам и освобождению.
17. Он неким накоплением семнадцати* (сутей) связан,
И в порядке (состава единый) Пуруша считается
многообразным.
18. Он есть целокупность основной ткани мира (тантры),
обитель подлежащего познанию, познаваемое, познающий,
Мыслитель и мыслимое, вкуститель и вкушаемое,
пробующий и пробуемое, зримое и зрящий,
19. Обоняющий и обоняемое, касающийся и касаемое,
слушающий и слышимое, зримое и зрящий*,
Знающий и предмет знания, качественное и бескачественное,
то, сынок, что целокупно называется прадханой,
20. Постоянной, вечной, непреходящей; так как Он
первоначальную основу (видхану) творчества творца порождает,

То певцы его именуют Анируддхой что в мире зовётся
благочестивым ведическим обрядом,

21. Сопряжённым с надеждой, надлежит предлагать Ему; все боги
И все муни, праведники, освобождённые ему приносят
часть, совершая жертвоприношение.
22. Я, Брама, владыка существ, от него рождён; ты ж
от меня родился, сын (мой);
От меня (проистекает) преходящий мир, подвижный
и неподвижный, все Веды с их тайной.
23. Четырёхпостасный Пуруша играет, как хочет;
Так Бхагаван постигается своим же познанием.
24. Согласно тому, что ты вопрошал, тебе поведено, сын мой,
И поскольку это раскрывается Санкхья-йогой.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 353 ГЛАВА —

ЗАКОНЧЕНА НАРАЯНИЯ





ГЛАВА 354

(13764—13774)

Юдхистхира сказал*:

1. Про закон (дхарму), возвещённый предком, касающийся
чистых обязанностей освобожденья,
О превосходных обязанностях ступеней жизни да
благоволит рассказать мне владыка.

Бхишма сказал:

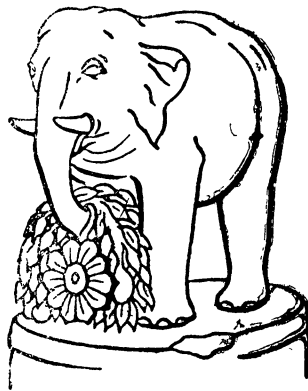
2. Всеобъемлюща дхарма; небо есть великий плод правды;
Нет бесплодных усилий (при выполнении) многовратного закона.
3. Кто решительно направляется по какой-либо его ветви,
Ту признаёт он, а не другую, превосходный Бхарата.
4. Внимай, тигр-человек, сказанью,
Некогда возвещенному великим риши Нарадой Шакре.
5. Раджа, великий риши Нарада, совершенный, чтимый тремя мирами,
Обходя постепенно миры, неудержимый как ветер,
6. Как-то зашел в область царя богов, о великий лучник;
Почтённый Махэндрой, он близ него задержался.
7. Его, удобно сидящего, стал расспрашивать супруг Шачи:
«Великий риши, какое ты видел чудо, безупречный,
8. Когда ты, певец-риши, через тройственный мир, с его
недвижным, подвижным,

С постоянно возникающей любознательностью,
свидетелем странствовал, как совершенный;

9. Ибо в мире нет ничего, что бы тебе неведомо было,
божественный риши,
О слышанном, пережитом или виденном расскажи мне».
10. О раджа, спрошенный так владыкой суров Нарада,
лучший из говорящих,
Рассказал. сидящим по их просьбе богатую (смыслом) повесть.
11. Как и что рассказывал тот лучший из дваждырождённых,
Когда его попросили поведать сказанье, слушай.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 354 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ





ГЛАВА 355

(13775—13783)

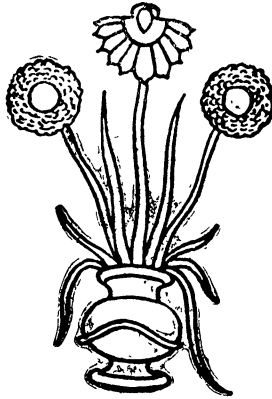
Бхишма сказал:

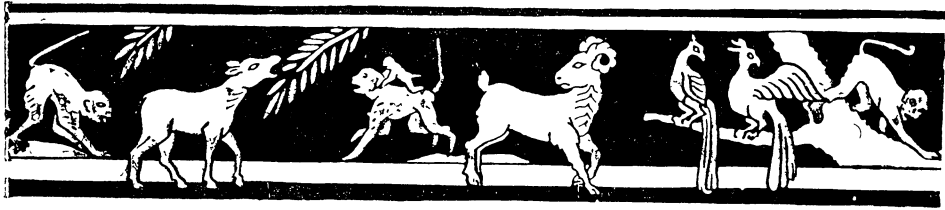
1. О превосходный муж, в прекрасном городе Махападме,
(Расположенном) на правом берегу Ганги, был некий
певец из рода Сомы,
2. Самоуглублённый, ясный, сведущий в Ведах,
разрешивший сомненья,
Постоянный в соблюдении долга, победивший гнѣв,
всегда удовлетворѣнный, победивший чувства,
3. Радеющий об изучении Писаний, о тапасе, уважаемый
благими людьми, правдивый,
Преисполненный добронравия, состояние разумно приобретший,
4. Богатый родичами, знакомыми, подобный кладезю
добродетели и правды,
Знаменитый в большом племени, держащийся отменных нравов.
5. Многих сынов он видел, соблюдал богатые обряды,
Усердный в обязанностях рода, он в праведности был стоек, раджа.
6. К своему тройственному долгу, сообразному слову
Шастр, долгу, указанному в Ведах,
И к долгу, выполняемому пандитами, он устремлял сознание.
7. В чем моя высшая цель? Какое воздаяние получу за хорошее дело?
Так он раскидывал умом постоянно и не находил решенья.

9. (Хозяин) его почтил по уставу, утомлённому (с дороги), Удобно усевшемуся он молвил такое слово.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 355 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ





ГЛАВА 356

(13784—13799)

Брамин сказал:

1. Безупречный, у меня возникло влечение к тебе за твои
медвяные речи,
Ты стал мне другом, я хочу тебе кое-что сказать; слушай!
2. Индра певцов, я выполнил долг домохозяина, получил сына,
А теперь хотел бы выполнять высший долг (дхарму);
каков путь к этому, о дваждырождённый?
3. Пребывая в Атмане, я в нём одном себя утвердить желаю;
И вместе с тем не желаю, ведь узами гун я связан.
4. Поскольку ту ступень жизни, что дает сыновей как плод,
я закончил,
То ныне в иной мир подорожные* получить желаю.
5. В этом мирском потоке потустороннего вождедею!
Такая у меня возникла дума: где же корабль Закона (Дхармы)?
6. Взирая, как даже просветленные (саттвичные) существа,
соединясь, (вновь) расходятся в мире,
Взирая, как стяги долга везде превозносят лицемерные люди,
7. Не радуется моё сердце, когда вижу подвижников,
просящих у чужих (дверей) в час трапезы;
А поэтому гость, опирающийся на силу разумения
дхармы, и меня приобщи долгу!

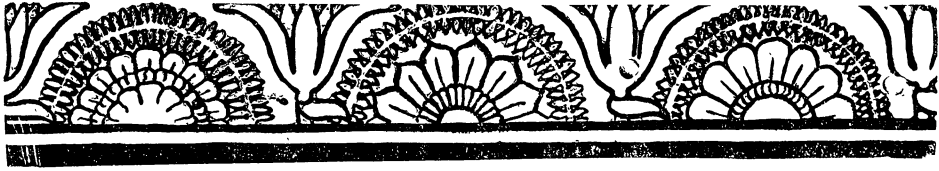
8. Тогда гость, выслушав его вопрос о долге (дхарме),
Медвяным голосом изрёк ласковое, разумное слово.

Гость сказал:

9. Но ведь и я заблуждаюсь в этом, и у меня здешнему
И я не прихожу к решению: слишком много есть радуется сердце,
врат в святилище неба.
10. Некоторые брамины прославляют Овобожденье, другие — плод жертвы,
Иные — отшельничество в лесу, настаивают на состоянии домохозяина иные.
11. Те опираются на долг раджи, эти прибегают к плоду самопознания,
Некоторые опираются на (исполнение) долга (служения) гуру, еще иные — на обет молчания.
12. Иные послушание матери и отцу (считают) путём в небо,
Иные невреджением, иные правдой (надеются достичь) неба.
13. Не оборачивая тыла в битве, иные восходят на третье небо,
Некоторые же совершенствуются в обете сбора колосьев
и так вступают на райскую дорогу.
14. Некоторые мудрецы подвизаются в изучении Писания
и высшими считают ведические обеты;
Чистые, удовлетворённые, победившие чувства,
они достигают неба.
15. Некоторых, причастных предельной праведности,
угнетают неправедные люди,
Но праведники, очистясь, обосновываются на
небосводе*, (как звёзды).
16. Так через разные отверстые врата Закона (идут праведники)
здесь в мире;
Моя же мысль (расплывается), как облако, (гонимое ветром)...

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 356 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



ГЛАВА 357

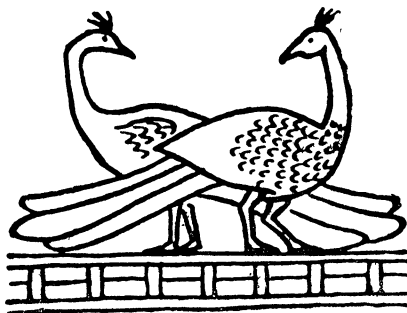
(13800—13810)

1. И всё же доводы тебе, певец, я приведу постепенно,
Как мне их досконально изложил учитель. Внимай мне!
2. Там, где некогда во время созидания (мира) было
впервые заверчено колесо дхармы*,
В лесу Наймише, возле реки Гомати, есть город, по имени Нага.
3. Там тридцать богов, собравшись, принесли жертву,
о тур (среди) дваждырождённых;
Здесь Мандхатара, величайший раджа, (блеском)
превзошел Индру.
4. Там поселился праведный, ухоглазый* (змий), огромный,
Великий наг, именуемый Падманабха или Падма.
5. Словом, делом, помыслом, о тур-дваждырождённый,
Он располагал к себе существа, пребывая на трояком
пути* (дхармы).
6. Ублаготворением, дарами, уничтожением* (врагов),
наказанием — так четвероюко
Благонравных и неблагонравных (горожан) он охранял,
очами мудрости взирая.
7. Придя к нему, ты можешь спросить, устав соблюдая,
О чём угодно. Он тебе высшую дхарму неложно покажет*.
8. Ибо тот наг (предан) мудрости, Шастрам и ко всякому
гостю приветлив,

Он обладает несравненными добродетелями и твёрд
во всех желанных (свойствах).

9. По (своей) природе он радуется о постоянных омовениях,
постоянном изучении Писаний,
Превосходный нравом, он в подвиге и в самообуздании прилежен;
10. Стойкий в возвышенных поступках, жертвователю,
терпеливый, щедрый,
Правдивый, безропотный, добронравный, он обуздывает чувства,
11. Благожелателен к совершенным и несовершенным существам,
вкушает остатки, приветлив речью,
Без вражды он радуется о благе существ, происходит
из рода, чистого, как вода Ганги.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 357 ГЛАВА —
СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ





ГЛАВА 358

(13811—13821)

Брамин сказал:

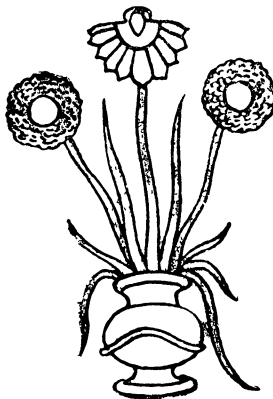
1. То слово, что я от тебя услышал, сильно меня облегчило,
Точно сняло чрезмерный груз, давивший на плечи!
2. Как для изнурённого дорогой — ложе, как для
изнурённого стояньем — сиденье,
Как для жаждущего — напиток, как для голодного — яства,
3. Как для гостя — получение желанной пищи,
Как желанный долгое время сын для старца,
4. Как встреча с любимым другом, о котором мечтает сердце,
Так отрадно мне слово твоё, которое ты дал мне услышать!
5. Как ввысь устремлённым взором я вижу, воспринимаю
Данное мне указанье, слово твоё постигая!
6. Несомненно, исполню то, что ты мне сказал, владыка,
Эту ночь, благой, перебудь со мной вместе,
7. С рассветом ты пойдешь, досточтимый, подкрепленный
приятным ночлегом;
Уж опустил главу владыка Солнце, его лучи поникли.

Бхишма сказал:

8. Тогда (брамин своему) гостю оказал гостеприимство,
о врагов сокрушитель,
И (гость) провёл эту ночь вместе с тем (хозяином)-брамином.

9. Об отрешённости, связанной с четвёртой ступенью (жизни),
Всю ночь, словно день, они провели в беседе счастливо.
10. Утром брамин, стремящийся к своей цели,
Почтил гостя, сколько был в состоянье.
11. Затем тот певец, приняв решение, отпущенный домочадцами,
(свои) дела устроив,
В (благоприятное) время, по указанию (гостя)
решительно направился к обители владыки змиев.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 358 ГЛАВА —
СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ





ГЛАВА 359

(13822—13834)

Бхишма сказал:

1. Через живописные леса, потоки, озёра
Проходя шаг за шагом, брамин встретил какого-то мунни,
2. О царственном наге, указанном (гостем)-брамином,
Вежливо его расспросил, по уставу и, выслушав,
отправился (дальше).
3. Придя к тому нагу, он, знающий, разумный, воскликнул,
Как полагается, приветливым голосом: «Я здесь, эй, (хозяин)!».
4. Услыхав его слово, прекрасная супруга нага, блюдущая обычай,
Почитающая своего мужа, вышла к тому брамину.
5. Вполне преданная дхарме его почтила согласно обряду,
«Добро пожаловать!» — приветствовала она пришельца.
«Что я должна сделать?» — так сказала.

Брамин сказал:

6. Госпожа, меня, усталого (странника), ласковым голосом
ты почтила,
Почтенная, того превосходного царственного дэва нага
я хочу видеть.
7. У меня крайне (важное) дело, я крайне хочу (его видеть),
К обители ходящего на чреве я нынче пришел с этой целью.

Жена нага сказала:

8. Досточтимый ушел на один месяц, чтобы возить
колесницу Солнца,
И через восемь суток, певец, он, несомненно, вернётся.
9. Вот я сообщила причину отсутствия досточтимого супруга.
Скажи, владыка, что ещё я должна тебе сделать?

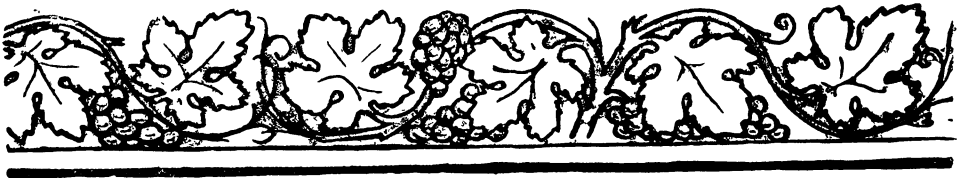
Брамин сказал:

10. О праведная дэви, я прибыл сюда с (непреклонным) решением
Встретиться с нагом и буду жить в этом большом лесу,
(его дожидаясь).
11. Да будет он извещён непременно о моём прибытии сюда,
лишь только вернётся.
По твоему слову да примет благосклонно моё слово прибывший.
12. Я ж перебуду здесь на прекрасном песчаном берегу Гомати
Указанный тобою срок, воздерживаясь от пищи.
13. Так тот певец повторял многократно змеёвой;
Затем тур-брамин отправился к реке, на песчаный берег.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 359 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ





ГЛАВА 360

(13835—13847)

Бхишма сказал:

1. О превосходный муж, когда тот брамин-подвижник
Пребывал там, воздерживаясь от пищи, встревожились
домочадцы нага.
2. Все его домочадцы: братья, жена, дети —
Собрались вместе и пошли к тому брамину.
3. На песчаном пустынном берегу они его увидали:
Соблюдая обет, дваждырождённый сидел без пищи,
шептанию мантр предаваясь.
4. Приблизясь к певцу, неоднократно его почтили.
Все домочадцы, гостеприимно сказали откровенное слово:
5. «О богатый подвигом, нынче уже шесть дней, как ты
сюда прибыл,
И (за это время) ты не просил никакой пищи,
блюститель дхармы!
6. Ты к нам пришёл, а мы к тебе явились
Выполнить (долг) гостеприимства: мы все — домочадцы (нага).
7. Великий брамин, благоволи вкусить ради пропитания
Корень, лист, плод, молоко — какую-либо пищу, владыка.

8. Отказываясь от пищи, ты, досточтимый, в лесу обитаешь,
(У нас же) стар и млад, от нарушения долга (дхармы)
все страдают,
9. Ибо среди нас нет вытравителя плода, нечестивца,
браминоубийцы,
Нет в семье такого, кто бы ел раньше богов, гостя
и домочадцев».

Брамин сказал:

10. (Убеждённый) вашими доводами, я приму пищу
Через десять ночей без двух, в срок возвращения нага.
11. Коль через восемь ночей не придет чревоходящий,
Тогда приму пищу, такой обет мной положен.
12. Не удручайте себя заботой и домой возвращайтесь,
То, что творю, есть знамение; вам нарушать его не подобает.
13. Так (домочадцы) чревоходящего, отпущенные брамином,
Отправились восвояси, тур-человек, не достигнув цели.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 360 ГЛАВА —
СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



8. Постоянное ограничение пищи, последовательное
соблюдение обетов* —
Долг каждого органа чувств, ибо также и чувства
связаны долгом.
9. «Чей я? Откуда? Кто я? Кто здесь мой?»—пусть так (вопрошает)
Размышляющий о способе достижения Освобождения.
10. Преданность жён супругу считается (их) высшим долгом,
Благодаря твоим указаниям и по сути дела я это знаю,
владыка нагов.
11. И мне известен долг, и ты постоянно соблюдаешь дхарму,
Как же могу от истинного пути отклониться? Как могу
пойти по неверной дороге?!
12. Неукоснительно соблюдая долг перед богами, а также стараюсь
Почитать и гостей, о причастный великой доле!
13. Сюда пришёл певец — семь, восемь дней тому исполнилось (ныне);
Он не сказал мне про (своё) дело, тебя хочет видеть;
14. На песчаном берегу Гомати он ждёт с тобой встречи;
Сидит этот брамин, решительный в обете, повторяет Брамму (Веду).
15. Мне пришлось тогда обещать ему правдиво, владыка нагов,
Что тебя, превосходнейший из чревоходящих, к нему
направлю по твоём возвращенье.
16. Этому вняв, благоволи туда пойти, многопознавший;
Соблаговоли позволить ему тебя лицезреть, ухоглазый!

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



ГЛАВА 362

(13864—13883)

Наг сказал:

1. Кого ты видела, ясноулыбная, в образе брамина?
Просто ли дваждырождённого человека или дэва?
2. Ведь кто из людей, преславная, мог бы желать меня видеть?
Кто смеет говорить о встрече со мной, да еще так самовластно?
3. Чтимая, ведь среди множества суров, асуров, божественных ришей
Быстрые потомки Сурасы — наги разве не слынут богатырями?
4. Все мы, ползуны, (щедрые) даятели, достойны почтения.
И для людей мы решительно недоступны, так полагаю.

Жена нага сказала:

5. По (его) простоте вижу, что это не бог, о воздухом живущий,
Я узнаю в нём (благоговейного) бхакту, о гневный,
6. Он никаких вещей не просит, но как жаждет воды чатака,
Как (ждёт) дождя эта птица, влюблённая в дождь, так
он лицезреть тебя жаждет.
7. Да не встретит он затруднений, видеть тебя добиваясь.
Ведь никто, рождённый в столь знатном роде, (как твой),
не останется равнодушным к такому (бхакте)!
8. Отбросив присущую тебе ярость, благоволи ему показаться;
Не подобает тебе распаляться и разбивать его упования.

9. Кто плачущего не утешит, кто крушит надежды,
Будь то раджа или княжич, тот уподобляется плодубийце.
10. Знание — плод безмолвия, (плод) щедрости — великая слава;
Красноречивость правдивого превозносят и в потустороннем мире.
11. Отдача поля приводит к цели, достигаемой
(выполнением долга) ступени жизни;
Способствующий разумному стремлению его плод вкушает.
12. Кто сознательно совершает бескорыстное дело ради своего блага,
В преисподнюю не попадает; это ведомо знатокам дхармы.

Наг сказал:

13. Я не спесив, но моя гордость — плод высокого происхождения;
Эту ярость, рождённую от самомнения, ты пламенным
словом сожгла, благая.
14. Не знаю заблуждения, превосходящего ярость,
Из-за неё мы, чревоходящие, особенно подлежим порицанию.
15. Попавшего под власть ярости огненного Дашагриву,
Противника Какры, Рама убил в сражение.
16. Когда Рама* узнал, что находящегося во внутреннем
помещении (жертвенного) тельца хотят похитить
Обуянные насилием и яростью сыны Картавиры, он убил их.
17. Рама, сын Джамадагни, в схватке убил Картавирию,
Яростного, многосильного, подобного тысячеокому Индре.
18. Так и я того врага тапаса — гнев, разрушителя блага,
Ниспроверг, (благая), внимая твоему слову.
19. Я себя, широкоокая, особо удачливым считаю,
Что ты, преисполненная добронравием, моя супруга!
20. Сейчас я туда пойду, где пребывает тот дваждырождённый,
(Своё) слово пусть полностью скажет; он уйдет, достигнув цели!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 362 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



ГЛАВА 363

(13884—13899)

Бхишма сказал:

1. Затем тот чревоходящий владыка отправился к брамину,
На нём сосредоточив (мысль), о его цели размышляя.
2. О, владыка мужей, приблизясь к нему, тот мудрый
властитель народа,
По сути своей блюститель закона, сказал медвяное слово:
3. «Эй, эй, будь спокоен, я стану с тобой говорить,
гневаться тебе не надо!
С какой целью сюда ты пришёл? Чего ты хочешь?»
4. Я к тебе пришел и благожелательно вопрошаю тебя,
дваждырождённый:
На пустынном берегу Гомати ты кому воздаешь поклоненье?»

Брамин сказал:

5. Знай, я — Дхармаранья, сюда пришёл, чтобы увидеть нага
Падманабху, лучшего из дваждырождённых; в этом
заключается моё дело!
6. Придя к нему, узнав от его домоладцев,
Что он в отлучке, я здесь его ожидаю, как дождей пахарь,
7. Для устранения его затруднений и утвержденья благополучья,

Причастный йоге, без нерадивости повторяю мантру.

Наг сказал:

8. Сколь добронравен ты, благой, друг добрых,
Ты безупречен, я смотрю на тебя с величайшей любовью!
9. Я тот наг, как ты видишь, певец-риши,
Поведай свободно, что благое тебе я должен сделать?
10. Что ты, досточтимый, прибыл, я слышал от домочадцев,
И вот я к тебе сам пришёл повидаться, о дваждырожденный.
11. Владыка, прибыв, да отойдет ныне, достигнув цели,
Поведай мне, превосходный брамин, благоволи приобщить
твоему делу.
12. Мы ведь вполне убеждены в твоей добродетели, владыка,
Раз ты, пренебрегая собственным благом, о моём печёшься.

Брамин сказал:

13. Я пришел, вожделея видеть тебя, о причастный великой доле;
В некоем деле неправильно разбираясь, я хотел бы тебя
 вопросить, чревоходящий.
14. В Атмане я себя утверждаю, Атмана путём
 направляюсь, о многопознавший,
Его почитаю хотя и нуждающейся в пристанище
 шаткой мыслью (читтой).
15. Ты мне явился со своими достоинствами, проистекающими
 от знатности рода,
Ими, будто лучами луны, ты коснулся меня, выражая
 свою сердечность.
16. О живущий воздухом, разреши возникшее у меня сомненье
После того, как я расскажу о деле. Итак, да внимлет владыка!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 363 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



ГЛАВА 364

(13900—13917)

Брамин сказал:

1. Ты ходил, владыка, в (свой) черед возить
одноколёсную повозку Вивасзанта;
Если что дивное ты видел, благоволи поведать!

Наг сказал:

2. Многие бывают дива у владыки Солнца;
От него происходит всё, что почитается в тройственном мире.
3. На тысячах его лучей, как пернатые на ветках,
Живут, найдя убежище, совершенные муни, боги.
4. Достигнув солнечных лучей, от него изошедший ветер
Распространяется по небу; что может быть чудесней?
5. Ради блага существ (Солнце) его распределяет, певец-риши;
Оно испускает воду в дождливое время; что может
быть чудесней?
6. Стоя в середине его диска, великий Атман в предельном блеске
Пламенеет, взирая на мир; что может быть чудесней?
7. Хоть и зовётся (Солнце) Светлым, но (есть у него)
и тёмные лучи*, несущие воду в небе;
Оно испускает воду в дождливое время; что может
быть чудесней?
8. Восемь ясных месяцев оно поднимает пролитую влагу

И снова вбирает её в себя за (это же) время; что может
быть чудесней?

9. В его несравненном блеске пребывает сам Атман,
Дающий семя земле; всё подвижное и неподвижное он держит.
10. Там бог Пурушоттама, могучий, вечный,
Безначальный, бесконечный; певец, что может быть чудесней?
11. Но узнай от меня про некое дивное диво,
Из обители Солнца я видел его в чистом небе.
12. Как-то, при наступлении полдня, когда Солнце миры накаляло,
Сияние, равное солнечному, отовсюду явилось;
13. Великолепием собственного света оно все миры озарило;
Как бы раскалывая твердь, направлялось к Солнцу;
14. Как пламя жертвенного возлиянья, лучистый блеск
распространялся
Невыразимой красоты, как бы второе Солнце.
15. Вивасвант простёр обе руки, принимая пришельца,
А тот, принимая почеть, простёр свою десницу.
16. Затем в лучистый диск он проник, небосвод рассекая;
Мгновенно тот лучезарный вошёл в Адитью, став
(с ним) единым.
17. При схождении тех лучезарных у нас возникло сомненье;
Кто же из них (настоящее) Солнце — на колеснице
стоящий или пришелец?
18. Мы светозарному сказали об этих возникших сомненьях:
Кто тот пришелец, вознесшийся на небо, подобно второму Солнцу?

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 364 ГЛАВА —

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



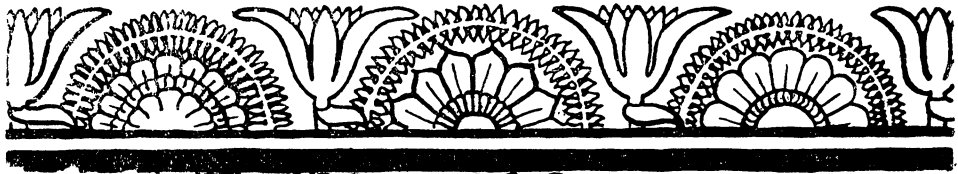
ГЛАВА 365

(13918—13924)

Сурья сказал:

1. Это не бог (Агни), друг ветра, не асур, не чревоходящий,
Это — совершенный собиратель колосьев, муни,
восшедший на небо.
2. Он вкушал плоды, коренья, ел упавшие листья,
Тот, самоуглублённый певец водой питался, воздухом питался.
3. Гимнами Самхиты тот певец восхвалял Бхаву (Шиву):
Могучий небесных врат достичь подвизался и так
взошел на третье небо.
4. Без спутника, без желаний всегда вкушал (только)
собранные колосья
Тот певец, преданный благу всех существ, о чревоходящий;
5. И богов, и гандхарвов, и чревоходящих змиев
Превосходят те существа, достигшие высочайшей дороги.
(Наг сказал):
6. Вот какое чудо я там видел, о дваждырождённый,
Совершенный человек, достигший своим стремлением совершенства,
7. Сочетанный с Солнцем, вокруг всю землю обходит,
о дваждырождённый.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 365 ГЛАВА —
СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ



ГЛАВА 366

(13925—13934)

Брамин сказал:

1. Несомненно это чудо; я вполне удовлетворен, о чревоходящий,
Превосходными, целеустремленными словами мне путь указан.
2. Да будешь ты счастлив, я ухажу благой, чревоходящий,
Да вспомнит меня досточтимый, когда понадобится моя услуга!

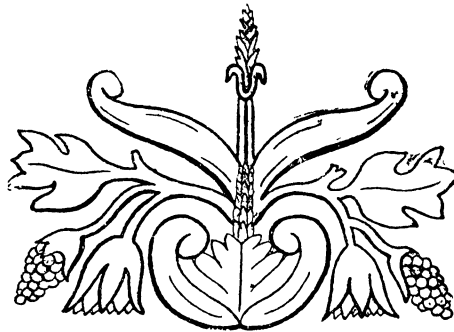
Наг сказал:

3. Не высказав лежащего на сердце дела, куда теперь
отправляешься, владыка?
Скажи, брамин, какое у тебя дело, какая цель твоего прихода?
4. Скажешь ли, не скажешь о деле—но дозволения
уйти у меня просить ты должен;
Отпущенный мной, ты уйдешь, тур-брамин, благообетный.
5. Только что меня увидев, негоже тебе, покидать друга,
Только приблизясь к корням дерева, (не вкусив плода),
не следует тебе уходить, певец-риши.
6. Я в тебе, превосходный брамин, а ты во мне, несомненно,
Мой народ — твой народ, какую же мысль против меня
(таишь), безупречный?

Брамин сказал:

7. Вот что, мудрец, знающий Атмана, чревоходящий,
Ни в каких отношениях, ни в чём не превзошли тебя боги;

8. Что ты, то и я, и одно и то же ты и я, владыка,
Я и ты и все существа всегда проникнуты Им, досточтимый!
9. Но было у меня сомнение о сокровищнице добродетели,
владыка чревоходящих,
Обет собирателя колосьев, целесообразное благочестие,
я буду выполнять, превосходный.
10. О чревоходящий, я удостоверился и (принят) этот
высочайший подвиг,
Я достиг (своей) цели, прошу отпустить меня,
праведник; благо тебе да будет!





ГЛАВА 367

(13935—13943)

Бхишма сказал:

1. Брамин, отпущенный превосходным чревоходящим,
Желая (достичь) указанного, отправился к Шьяване,
разрешив сомненья,
потомку Бхригу.
2. Получив от него посвященье, он утвердился в обете (дхарме).
Затем поведал (ему) это сказанье, о раджа.
3. Сын Бхригу в доме Джанаки, владыка раджей,
Поведал махатме Нараде это чистое сказанье;
4. Не привязанный к делам Нарада, будучи спрошен, князей владыка,
Его рассказал в обители царя богов Индры,
о превосходный Бхарата.
5. Некогда царь богов поведал это чистое сказанье
В собрании знаменитых певцов, земли владыка.
6. Когда завязалась ужасная битва между мной и Рамой,
О раджа, это сказание мне поведали васавы,
7. Мной вопрошённые; превосходное, чистое повествованье,
Закономерное, я досконально тебе поведал, о лучший
носитель дхармы.
8. Такова высочайшая дхарма, о которой ты меня
вопрошал, Бхарата.

О царь, тот могучий* брамин освободился от желаний,
обет (дхарму) выполняя;

9. Приняв решение, наставленный в поведении чревоходящим,
тот дваждырождённый;
Способный к самообузданью и выполнению обетов (нияма),
Отправясь в лес, существовал (по обету) собирателя колосьев.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «УМИРОТВОРЕНИЕ»,
В КНИГЕ «ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ» ГЛАСИТ 367 ГЛАВА —
СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ

ЗАКОНЧЕНА КНИГА «УМИРОТВОРЕНИЕ»

Кто эти изреченные Вьясой шлоки об истинном
и пребогатом учении Санкхьи увидит,
Да будет их прилежным переписчиком.



П Р И М Е Ч А Н И Я



ОСНОВА ОСВОБОЖДЕНИЯ (кн. XII)

ГЛАВА 174

¹ *Раджей* — законы о долге раджей излагаются в первом разделе XII книги «Махабхараты».

⁴ *Основу* — (в подлиннике тантра), первичное значение слова — «суть», «сущность», отсюда «правда» в смысле «действительность», «подлинность».

В стихе утверждается бренность мира как действительное его свойство, скрывающееся за манящей красотой явлений. Постигание этой истины убивает присущую всему живущему жажду жизни (тришну) и порождает состояние сознания, обозначаемое техническим термином «нирведа», состояние отвращения к миру. Это основное положение учения об освобождении как в традиционных философских школах древней Индии, так и в «еретических» — джайнизма и буддизма. Таким образом, начало изложения «Основ Освобождения» именно с этого положения, выражающего сущность задачи, поставленной человеком перед собой, вполне оправдано всей философской традицией Индии, противопоставляющей себя гедонизму Вед.

Учение о бренности мира выражает пафос традиционной индийской философии, определяемой как феноменологический пессимизм, как бы против этого ни протестовали некоторые индийские философы, например, С. Радхакришнан, который на первых же страницах своей «Индийской философии» неодобрительно отозвался о склонности европейских исследователей возвращаться к вопросу об индийском пессимизме.

Феноменологический пессимизм настолько ярко выявляется как основное русло индийской философии, что отрицать его — значило бы отрицать индийскую философию как таковую. Иное дело нуменологический и гносеологический моменты. В гносеологии индийская философия почти так же оптимистична, как пессимистична в феноменологии: все традиционные школы безоговорочно признают реальность интервентированного знания. На этом строится один из основных путей Освобождения — путь джнана-йоги и непосредственно связанной с ней — раджа-йоги. Несколько более спорным является вопрос об онтологическом реализме и, следовательно, оптимизме. По-видимому, именно в этом направлении нужно искать характерные различия философских школ Индии: их понимание запредельного, как абсолютного Бытия, колеблется в широких пределах — от безусловного отрицательного определения раннего буддизма до безусловно утвердительного понимания Шанкары, а следовательно, и всей школы Веданты. Очень важно подчеркнуть, что «Мокшадхарма» с первых же слов выдвигает вопрос о бренности проявленного,

как отправную точку философских размышлений (санкхья) и духовной практики (йога).

¹¹ *Средство* — (в подлиннике нимитта), первичное значение слова «примета», «ориентировочная веха», а потому и средство для достижения цели. Так, «Мокшадхарма» повторяет тему начала 3-й главы «Бхагавадгиты», выраженную вопросом Арджуны об относительной ценности познания: оно ценно не само по себе, но лишь как необходимое средство для Освобождения; использованное, оно отбрасывается: «Шип вынимается шипом, затем оба отбрасываются», — так определяет йога смысл и пользу познания. Дух этой формулы весьма близок буддизму.

¹² *Самоуглубления* — (в подлиннике самадхи); здесь нет необходимости понимать это слово в узкотехническом смысле восьмиступенной йоги.

¹³ *Писания* — (в подлиннике Шрути), обычно так именуются канонические книги ведической религии.

¹⁴ *Других* — ср. «Анугита», гл. 32, шл. 11 (вып. 4, с. 346). Отрицание реальности эмпирической личности — неперенное требование всей индийской философии. В этом сходятся все традиционные школы, равно джайнизм и буддизм. Расхождение заключается в понимании того, что стоит за этой личностью. Ранние буддийские школы (шуньявадины разных оттенков) отвечали на этот вопрос — «пустота» (шунья), ведантисты — «единое, нераздельное и непреходящее Бытие-Сознание». Санкхья занимает среднее положение между этими крайними точками зрения, стремясь диалектически разрешить парадоксы крайнего монизма. В «Мокшадхарме» уже намечены все концепции Санкхьи по этому вопросу: дуалистическая концепция, последний этап которой — атеизм Панчашикхи и Ишваракришны, плюрализм йоги Патанджали и диалектический монизм Рамануджи.

¹⁵ *Жажды* — (тришна) — в тексте употреблено выражение, ставшее настоящим техническим термином для обозначения того первичного свойства всех живых существ, которое европейская психофизиология называет инстинктом самосохранения. В нем индийские философы видели главного врага, препятствующего Освобождению (ср. ниже «Песнь Манки»). Тришна и Кама — одно, но первое слово больше подчеркивает инстинкт самосохранения, а второе — половой инстинкт. Слово «тришна» не употребляется для обозначения физической жажды, это понятие выражается словом «пиаса» (желание пить).

¹⁶ Этой шлоки нет в бомбейском издании (Дейссен).

¹⁷ *Только* — в тексте стоит частица vā, часто опускаемая при переводе, но здесь контекст вынуждает принять ее в значении «только» (так поступает и Дейссен). Смысл высказывания: воплощенный пуруша, джива как таковой не подвергается превращениям проявленного мира — счастью-несчастью. Вместилище всех этих перемен — тело, и только на него они могут воздействовать. Для правильного понимания высказывания не следует упускать из виду, что Санкхья считает все психические функции (антахкарана), в том числе и самосознание (аханкара), материальными, так как между антахкараной и бхутами не качественная разница, а только количественная: психические функции, эмпирический субъект — лишь более тонкое состояние прадханы, основной ткани пракрити, а бхута — более плотное ее состояние. Поэтому Санкхья различает «тонкое тело» — сукшма шарира, или психическое тело, состоящее из тонких элементов (ганматрас), и штула шарира «физическое тело», состоящее из махабхутов. Все переживания эмпирической личности не выходят за пределы пракрити, так как они поднимаются не выше буддхи, а джива есть только их «свидетель» или «познающий поле» (кшетраджна).

¹⁸ *Галька* — к сожалению, в переводе утрачивается утонченный художественный оборот мысли. Он строится на различных смысловых оттенках слова «sneha», основное значение которого: «мягкое, нежное, полужидкое вещество», в частности жир; отсюда переносное значение — мягкое, нежное, любовное отношение, чувство. Это чувство, развиваясь, становится влечением к предмету нежности, а такое эмоциональное состояние нарушает спокойствие эмоционально-мыслительного психического органа — манаса, как волна поднимает со дна песок и гальку. Но внутренняя и внешняя слабость (sneha) приводит к быстрому оседанию эмоций в психике человека, подобно тому, как «слабость» воды способствует оседанию песка. Следующая шлока развивает эту мысль.

²⁵ *Бедствий* — в подлиннике клеша — технический термин йоги для обозначения превратностей проявленного мира. Дейссен ссылается здесь на Йогу-сутру, II, 3.

²⁶ *Ради супруги* — букв. «взирая на супругу».

²⁷ *Судьба* — индийской философии в целом чужд фатализм, и слово *дайва*, употребленное в этой шлоке, обычно понимается как сила, зависящая не от эмпирической личности, но от более общего причинно-следственного ряда миропроявления, где человек должен занять то или иное место, но, раз заняв его, он должен следовать течению этого ряда, что субъективно переживается как нечто, навязанное человеку извне. Это есть рита по отношению ко всему миропроявлению и *дайва* — по отношению к эмпирической личности. В «Мокшадхарме» встречаются фаталистические высказывания (см. в указателе «Судьба»), но к ним нужно относиться осторожно и не слишком их переоценивать в смысле философского фатализма.

³³ *Вору* — здесь параллелизм образа: высказывание, принятое в буквальном смысле, логично, но прием *дхвани* заключается в том, что корова — символ счастья; Камадук есть «корова желаний», молоко которой — удовлетворение желаний.

⁴² *Переживает заблудший...* — букв. «бывают у заблудшего».

⁴³ *Сознание* — в тексте «читта» лучше передать как «сознание», «материя мысли», а не просто «мысль», как это делает Дейссен. В связи с *читта* «мысль» скорее надо понимать не как *dhi*, а как *vr̥tti* (ср. употребление этих слов в Йога-сутрах).

⁴⁴ *От восхода и до заката* — Дейссен переводит: «тогда он познает восход и закат мира», вводя два лишних слова, в чем нет необходимости: текст говорит не о познании мира, а о том, что мудрого не касается горе «от восхода и до заката» (подразумевается «его жизни»).

⁴⁸ *Шестнадцатой* — это число не случайно: шестнадцатой долей луны символизируется Атман.

⁵¹ *Гнев* — стилистическая небрежность калькуттского издания; в бомбейском — «желания» (замеч. Дейссена).

⁵² *Члены* — образ черепахи, втягивающей свои конечности, как символ манаса, отвлекающего чувства от предметов — одна из употребительнейших метафор индийской философской мысли (ср. «Бхагавадгита», II, 58). Однако редакция данной шлоки неудачна, так как допускает неправильное толкование: выражение «вбирать желания» скорее значит «воспринимать, впитывать в себя желанное», а не отвлекать чувства от предметов, а перевод «отвлекать» разрушает художественный образ. Язык «Мокшадхармы» далеко не так отточен и проработан до малейших оттенков мысли, как язык «Бхагавадгиты». Думается, что это несовершенство языка «Мокшадхармы» правильнее сохранить в переводе, нежели сглаживать его стилистические шероховатости.

⁵⁴ *Осуществляет* — в тексте *sampadyate* — это слово можно перевести и «вступает», как делает Дейссен, но значение «осуществлять», «приходить в состояние» для данного глагола в «Махабхарате», пожалуй, встречается чаще. Думается, что такое понимание больше соответствует индийской мысли о том, что отвлеченное знание не есть еще знание, так как оно не действительно и становится действительным лишь при своем осуществлении (ср. учение Рамакришны).

⁶¹ *Одноколенное, девятивратное жилище* — то есть состоящее из туловища; «девятивратное жилище» (или «город») — обычная метафора тела.

⁶³ *Лишена выявлений* — в подлиннике употреблено слово *ниракара*, оно обозначает: «лишенный образа, выявлений», а потому «неизъяснимый»; в таком смысле оно употребляется как эпитет божественного духа (Вишну, Шивы). Таким образом в подлиннике приемом *дхвани* возбуждаются тонкие смысловые обертоны, к сожалению, совершенно утрачивающиеся при переводе.

⁶⁴ *Отказавшись* — букв. «сделав чаяния бесчаянными». Слово *апāṣa* по-русски хорошо передается словом «безднажность», но в санскритском слове *апāṣa* нет отрицательного эмоционального окраса русского термина, делающего его синонимом слова «отчаяние». Более того, санскритский термин носит выраженный положительный-эмоциональный характер.

Концовка. *Беседа брамина с Сенаджитом*. Название главы дано по бомбейскому изданию; в калькутском эта глава называется «Песнь Пингалы».

⁶ *Предков* — в этой шлоке, выделенной переменной размера кратко сформулированы обязанности человека в зависимости от проходимой им ступени жизни (ашрама). Таким образом, отец предлагает сыну готовую формулу закона о ступенях жизни. Сын критикует этот закон.

⁷ *Неукоснительные* — в подлиннике использован прием дхвани (намек), нарочито темный, чтобы оправдать дальнейший вопрос отца. Сын намекает на непреклонность, неумолимость движения времени. Под неукоснительными он разумеет ночи. Эпический санскрит не знает термина «сутки» и выражает это понятие сложным словом «день-ночь» в двойственном числе. Если же употреблялся оборот по принципу «часть вместо целого», то говорили о «ночах», а не о днях, как в русском, например, «летят ночи», (а не дни).

²⁸ *Делами* — так читается эта полушлока в калькутском издании; Дейссен ее переводит по бомбейскому: «Тот не повреждается живыми существами, покидающими жизнь и имущество».

²⁹ *В правде* — так по калькутскому изданию; Дейссен следует бомбейскому изданию: «Неправду нужно покинуть, так как бессмертие основывается на правде».

³⁰ *Предания* — в подлиннике āgama — здесь это слово понимается в широком смысле — «предание», «традиция», а не в узко техническом: «дополнение к Ведам».

³¹ *В теле* — так буквально; Дейссен переводит: «обоснованы воплощением». Вторая полушлока буквально передается так: «Умирание происходит от заблуждения, неумирание производит правда».

³² «Я — тот» — эти слова взяты в кавычки как цитата одной из великих мантр Освобождения: So'ham. Если принять такой смысл, то все остальное можно рассматривать как развитие формулы (ср. Ханса уп., 2): «Со словом ham-sa, ham-sa (вдыханием и выдыханием) пребывает (дыхание, прана) в телах, оно их пропитывает, как огонь дрова или как масло — сезамовое семя. Кто его знает, тот не знает смерти». При повторении слов So'ham получается hamso-hamsa. Предполагается, что огонь существует в дровах и лишь проявляется при трении.

³³ *Высшего пути* — Дейссен дает свободный перевод: «северного пути солнца» и в скобках добавляет: дэваяна. Слова «солнце» в тексте нет. Ударяяна можно, конечно, перевести: «сверный путь» (подразумевается «солнца»), но с небольшой натяжкой, так как для слова «север» в сложных словах обычно употребляется утгара; удара же скорее передает не пространственный момент, а качественный: высокий, благородный, лучший. Упоминание же о «пути богов» (дэваяна) резко противоречит противобраманическим и противоведическим установкам текста. Вся критика ведических жертвоприношений дается в непримиримо резком тоне, не свойственном даже буддийским текстам, также решительно осуждающим практику кровавых жертвоприношений. Куда уж дальше идти, если наш текст называет браминов упырями (пишача)! В тексте чувствуется страсть прозелита, обрушивающегося на старые, отвергнутые формы. Возможно, что текст свидетельствует о борьбе раннего вишнуизма против ведических законов. Это характерно для индуизма; позднее ценой известных компромиссов было достигнуто примирение нового и старого. Однако в «Мокшадхарме» сохранилось немало нападок на ведийский ритуализм и особенно на кровавые жертвы (см. в прилагасмом словаре Веды, Жертва, Вишну; ср. «Бхагавадгита», VIII, 20—28; IX, 12—34).

³⁴ *Плотские жертвы* — букв. «жертвы поля»; здесь под «полем» разумеется тело и вообще материальная вещь. Плотским жертвам противопоставляется жертва словом, мыслью, тем, что относится к «тонким сутям» (танматрас). В данном тексте можно различить начатки упасаны, или символического жертвоприношения, особенно практиковавшегося шиваитами-тантристами.

³⁵ *Запредельного* — в подлиннике парам — то есть крайнего, потустороннего. Нельзя согласиться с Дейсеном, переводящим это слово через All. Речь идет не о Вселенной, а о том, что потусторонне пракрити запредельно ей, то есть о 25 или 26 таттве.

³⁷ *Утверждаю* — это высказывание — очень серьезный выпад против одной из важных установок ведической религии — культа предков. Ведическая религия

требует, чтобы каждый мужчина оставлял мужское потомство для продолжения рода и поддержания жизни предков. Принятие обетов санньясина человеком, не имеющим сына, «Махабхарата» если не решительно осуждает, то во всяком случае не одобряет. В первой книге рассказывается, как один санньясин, не имевший сына, увидел своих предков истощенными и висящими на нити, грозящей оборваться. Предки стали упрекать его в невыполнении долга и велели ему жениться. Только после того, как у него родился сын, санньясин, бросив семью, удалился в лес. Считалось, что с рождением сына долг перед родом выполнен. Допущение к монашеству мужчин, не имеющих детей, — черта буддийская (и джайнская), что следует учитывать при разборе данного текста. Дейссен ссылается, как на параллель, на Брх., 4, 4, 22, но положения этой упанишад значительно мягче: они не отрицают ни пользы изучения Вед, ни ведических жертв, ни умерщвления плоти, ни раздачи подаяния как средств достижения Я (Атмана); да и отрицание необходимости потомства Брх. уп. обосновывает несколько иначе. Правда, упанишад также указывает, что для человека, осознавшего свое я как мир (достигшего «космического сознания»), нет надобности в потомстве, так как желание иметь сына влечет за собой желание обладать богатством, а это, в свою очередь, порождает еще целый ряд желаний, препятствующих Освобождению.

³⁸ *Лучшего* — букв. «равного».

³⁸ *Целокупность* — (ekatvam) — букв. «единственность». Дейссен переводит: Einheit. Сомнительно, чтобы в данном тексте слово экатвам носило характер технического термина сатватов, так как в данном тексте нет и следа теизма; он представляется скорее как еще не выкристаллизовавшееся произведение Санкхьи в период особого ошутимого влияния буддизма, но чисто буддийским его нельзя назвать. Весь интерес текста состоит именно в его незрелости. Эмоциональная сторона, нирведа, уже вполне осознана, но теоретическая — еще туманна. Вот почему представляется более правильным несколько отступить от буквальности и передать экатвам через слово «целокупность», понимая его для данного контекста как саматва (ср. «Бхагавадгита», III, 25, где мысль выражена четко и продумана до конца).

³⁸ *Отказ от власти* — Дейссен предпочитает дать слову данда более узкий смысл — «наказание». Такой смысл оно могло бы иметь в устах кшатрия, а не брамина; так как у брамина есть одно лишь средство наказания — проклятие, то, следуя переводу Дейссена, нужно было бы понимать, что речь идет об отказе от права проклятия, что очень узко и не оправдывается контекстом. Браминь хорошо сознавали свою власть и очень ревниво к ней относились, а поэтому отказ от властолюбия действительно требовал большой проработки.

³⁸ *Возвышение* — в тексте парама — это довольно гибкий термин, точное значение которого очень зависит от контекста. Перевод Дейссена «abstehen» несколько грубоват, так как выражает слишком большой перевес в сторону учения о «неделании», что в тексте слышится лишь в обертонах. К текстам «Махабхараты», касающимся вопроса о «неделании», нужно относиться с большой осторожностью, так как ранняя Санкхья не решала этого вопроса с той категоричностью, с какой это делала школа Шанкары и прежде всего — он сам. В комментариях на «Бхагавадгиту» ему приходится самым безжалостным образом коверкать текст, чтобы втиснуть в нее свои взгляды.

ГЛАВА 176

¹⁵ *Попав в беду* — (kshed) — букв. «скорбящий», «тоскующий». Дейссен опускает это слово, что сильно снижает художественную выразительность шлок 14—15. Не знаешь, чему больше удивляться — остроте ли постановки вопроса о социальных отношениях или же тонкости психофизиологического описания эмоции злости; например, перекошенные брови: внутренние концы бровей опускаются, а наружные поднимаются — это одна из самых характерных черт в мимике злости.

¹⁷ *Особенный человек* — Дейссен переводит: Übermensch и, чувствуя рискован-

ность такого перевода, приводит подлинные слова: *kevala-mānushah*. По контексту кевала здесь правильной передать через «просто», «только». Выражение «сверх-человек», как слишком связанное исторически и эмоционально с ницшианством, для «Махабхараты» неприемлемо.

ГЛАВА 177

¹⁰ *Из-за некогда совершенного* — то есть из-за дел, совершенных в прошлых воплощениях. Эта шлока хорошо иллюстрирует понимание индийцами «судьбы» и «воли Благого» не как чего-то, внеположного человеку, а потому и произвольного (по крайней мере с точки зрения эмпирической личности), но как кармы, глубоко закономерного причинно-следственного ряда, вполне имманентного человеку.

¹¹ *Загогульный* — очень трудно передать горький юмор этих прехосходных фольклорных шлок, весь построенный на смысловых обертонах приемом дхвани (намеков). Слово *вишана* буквально значит «нервный», «ухабистый», «не делимый на равные части», а потому — «плохой», «опасный». Манерой дхвани шлока говорит о превратностях судьбы и о внезапности появления верблюда, как орудия судьбы. «Загогульным» в Поволжье шуточно называют верблюда (пензяки дразнят тамбовцев, будто те, увидев впервые верблюда, испугались его, как нечистой силы, и стали умолять: «Матушка Загогулина, не иди на наш Тамбов, поверни на Пензу!»). Слово «Загогулина» очень близко передает использованный шлокой один из синонимов верблюда.

¹¹ *Доконал* — здесь дхвани заключается в игре слов: глагол *dam* с приставкой *id* означает «покорить», «укротить», а отсюда «доконать». От того же глагола происходит название молодого бычка — *дапуа* (то есть животное, подлежащее укращению, обездке).

¹¹ *Нелегкая его принесла* — в подлиннике употреблено слово *какаталия*, букв. «цапля-пальма» — намек на притчу о цапле, которую убил внезапно сорвавшийся с пальмы орех. Выражение аналогично нашим: «как снег на голову», «гром с чистого неба» и пр.

¹² *Прошкуривает* — здесь дхвани еще сложнее, так как от чисто конкретных фактов мысль переходит к глубочайшим обобщениям. В подлиннике употреблен инструментальный падеж от слова *hatha*, первое значение которого «усилие», «насилие», а потому — и «неизбежность». Так называется йогический метод самообуздания путем физических усилий, доходящих до самоистязания. Мысль шлоки: «не хотел я сам себя прошкурить, так за меня это делает судьба» (ср. «Бхагавадгита», XVIII, 59; «Если предавшись своеволию, ты думаешь: «не буду сражаться», тщетно твоё решение: ты повлечешься собственной природой»).

²³ *Пресная* — букв. «сладкая».оборот подлинника допускает два оттенка понимания. Первое — параллелизм между сладостью воды из Ганги и сладостью богатства — и то, и другое вызывает желание продлить наслаждение. Так понимает Дейссен. Но такое понимание не соответствует благоговейному отношению всех индийцев к воде Ганги, а также мысли второй полушлойки о возникновении ропота. Кажется более убедительным другое толкование: в жарких странах пресная вода не только не утоляет жажды, но все более ее усиливает, так как вызывает усиленное потение и вымывает из тела хлористый натрий, отчего ткани все больше утрачивают способность удерживать воду в организме, а это все больше вызывает жажду, так что чем больше человек пьет, тем больше страдает от жажды. В Средней Азии жители пустынных районов пользуются высоко минерализованной водой колодезей, а воду предгорных источников называют «сладкой» и утверждают в полном согласии с разбираемой шлокой, что эта вода не утоляет жажды, но лишь усиливает ее. Вода Ганги, возникающей из ледников Гималая, отличается слабой минерализацией, особенно в верховьях.

²³ *Ропот* — основное значение этого отглагольного прилагательного *вилапана*, «вызывающий жалобы». Перевод Дейссена: «ведущий к гибели» — вольность, не оправданная необходимостью и нарушающая образное построение шлоки.

⁵⁰ Я погрузился в Брахмо — букв. «установился», «обосновался», Дейссен принимает слово храда (пруд, озеро), как стоящее в именительном падеже, и переводит: «Я обосновался в Брахмо; я — как прохладное озеро во время летнего зноя». Но при таком понимании художественный образ шлоки искажается. Глагол пратиштха управляет винительным падежом, и слово храдам можно свободно принять за винительный падеж. Так грамматически обосновывается предлагаемый перевод первой полушлоки. В таком случае сохраняются художественный образ и целостность смысла второй полушлоки: «Умиротворенный, вполне угасший». Применение к «прохладному озеру» эпитета «угасшее» бессмысленно, а вместе с тем он настолько здесь важен, что Дейссен рядом с переводом дает и подлинное слово паринирвами, так как термин ясно связан с идеей нирваны. Предлагаемый перевод полностью сохраняет данный в подлиннике образ: распаленный страстью, как летним зноем, я погрузился в Брахмо, как в прохладное озеро, и страсти мои угасли.

⁵⁰ Отрешенность — в тексте употреблено слово кевала, близкое к техническому термину йоги Патанджали, обозначающему цель и достижение йогинов этой школы; кайвалья — обособленность. Йога Патанджали вкладывает лишь отрицательное значение в это понятие, тогда как данный текст, в согласии с Упанишадами, вкладывает в него положительное содержание. Такие подробности, кажущиеся на первый взгляд второстепенными, в действительности очень важны для уяснения хода развития не только школы Санкхьи в период создания Эпоса, но и вообще для хода развития индийской мысли в период, когда Санкхья являлась основным философским руслом индийской мысли.

⁵¹ Шестнадцатой доли — см. примечание 174, 48.

ГЛАВА 178

⁷ Мангуста — (pingala) — первое значение слова пингала — коричневый, бурый, затем — мангуста, ихневмон, мускусная крыса, молниеносно перегрызающая позвоночник у змеи. Борьба ихневмонапингалы с коброй — обычное представление на улицах городов Индии. Как пингала быстро расправляется со змеей, так и йогин должен расправиться с мирскими соблазнами. Пингалой также называется огненный ток в йоге кундалини. Он будит свернувшуюся в «корневом лотосе» (мула чакра) спящую, то есть потенциальную, силу (шакти), называемую «спиральной силой» (кундалини); разбуженная, она поднимается в тысячелестный лотос (в большой мозг). (Ср. также 174, 57 и след.). Таким образом, символика этой шлоки многослойна и постепенно раскрывает смысл йогической работы.

⁷ Чайка — точнее, болотный кулик, вальдшнеп; одна из любимых птиц индийской поэзии.

⁷ Пестрая лань — саранга — букв. «пестрый»; так называется род ланей, змей и птиц. Для данного текста Дейссен выбирает значение «лань». Бётлинг — род птиц.

¹² Был привязан к стрелам — параллелизм между йогической сосредоточенностью и сосредоточенностью человека или животного, занятого жизненно важным делом, часто встречается в йогических текстах: стрелок, не видящий ничего, кроме своей цели; водяная крыса, караулящая рыбу, — обычные употребления. В частности, уподоблением данной шлоки пользуется Шанкара в своих толкованиях к Ведантасутре, 3, 2, 10. Образы шлок 8—12 использованы в Санкхья-сутре и в Бхагавата-пуране, 11, 9, 2 (указание Дейссена).

¹³ Раковина юницы — Нилаканта поясняет, что здесь речь идет о девушке, готовившей пищу гостям. Чтобы бряцание украшений не беспокоило гостей, она отстегнула от своих поручей раковины, оставив лишь одну.

ГЛАВА 179

⁴ Чистый — так в калькутском издании, в бомбейском — «крепкий».

¹³ Привязанные к гунам — Дейссен вкладывает несколько иной оттенок в эту шлоку: «Видящему, что хорошо соединенные в существах, они (все же) преходящи».

²⁹ *Благородный у неблагородного* — в тексте арья и анарья — можно перевести — ариец и неариец. В том и другом случае высказывание нужно понимать как сетование на изменение кастовых отношений, когда «неблагородные» неарьи получили материальное преимущество.

²⁹ *Самосознания* — это слово атмавап может означать и «обладающий атмаом» (в смысле Упанишад) и «обладающий собой», «самосознающий». Весь пафос данного текста, весьма близкого буддизму, не дает основания трактовать его в духе Веданты. Дейссен придерживается второго варианта и переводит: *sciner selbst sich bewusst* — рассматривая слово *selbst* как местоимение, а не как существительное.

³⁰ *Цели* — первичное значение слова артха — «цель», и только вторичное — «богатство», «имущество». Нет никакой нужды уплотнять смысл текста, принимая второе значение.

³⁰ *Закономерность протекания* — Дейссен придает слишком фаталистический смысл высказыванию, переводя *vidhi* через *Schicksal*. Слово *vidhi* выражает закономерность причинно-следственного ряда, а не случайности «слепого рока». Перевод терминов *vidhi* и *дайва* требует особой осторожности, ибо неправильная их передача может сильно исказить смысл подлинника. Европейская мысль слишком долго находилась под влиянием греческой философии, где так сильна была идея «слепого рока», «мойры», поэтому в европейских языках термины, выражающие идю рока, первично носили алогический и экзогенный характер. Так, *sort, sorta* есть слепой жребий, внутренне не обоснованный, алогичный, *Schicksal* — нечто экзогенное, извне посланное человеку (глагол *schicken* — посылать). В русском языке первичное значение слова «рок» есть закономерное течение времени, год (укр. «рік», годовой цикл солнечного сияния). Санскритский корень *gus* уже гораздо ближе к идее закономерности *vidhi*, равно и слово «судьба» выражает не чисто экзогенное ниспослание чьего-то произвола, но разумное суждение о том, чего достоин данный человек; в слово «судьба» вносится тот же разумно-нравственный момент, что и в санскритское слово *vidhi* (от *dha* — мыслить, судить). Под влиянием культуры, внеположной русскому языку, слова «рок», «судьба» приобрели значение, свойственное греческой философии и европейским языкам. Значение слова «доля», «удел» подверглось меньшему словесному уплощению, но приобрело несколько отрицательный эмоциональный тон.

Концовка. *Беседа Прахрады и Аджагары* — название это не точно, так как глава передает беседу не с Аджагарой, а с неким брамином, соблюдающим обет Аджагары.

ГЛАВА 180

³¹ *Латве* — вино и птица латва запрещены браминам.

³⁷ *Своими делами* — Дейссен поясняет в скобках: «в прежних своих существованиях».

³⁸ *Плакша и чандала* — виды внекастовых, неприкасаемых. Межкастовый брак снижает касту потомков. Снижение это тем больше, чем дальше друг от друга касты родителей. Особенно осуждаются браки, при которых каста мужа ниже касты жены. Дети отца, чья каста выше, чем каста матери, остаются все же внутри кастовой системы. Если каста отца значительно ниже касты матери (отец шудра), то дети считаются внекастовыми, неприкасаемыми. Чандалы и плакша, наиболее презираемые из неприкасаемых, упомянуты здесь для выражения предела падения человека.

³⁹ *Сухоруких* — сухорукость есть атрофия мышц в подавляющем большинстве случаев вследствие перенесенного в детстве или отрочестве полиомиелита. Упоминание памятником середины первого тысячелетия до н. э. сухорукости является интересным моментом для истории медицины, свидетельством существования в то время в Индии полиомиелита. Существование его в древнем Египте доказано находками мумий с явными признаками послеполлиомиелитной атрофии конечностей.

³⁹ *Достижимое* — то есть предельно высокое рождение, выше которого нечего достигать при воплощении — рождение брамина.

⁴³ *Вайшье* — слишком сжатое изложение мешает сразу уловить социальную заостренность сцены. Богатый купец (вайшья) в знак пренебрежения сбивает повозку хотя и знатного, но бедного брамина. Чувствуя горечь унижения, брамин начинает роптать, но получает поучение от кшатрия — Индры. Таким образом, памятник сосредоточивает внимание на социальных противоречиях бедности и богатства, знатности и незнатности происхождения. Более затуманена идейная борьба каст, претензия кшатриев на духовное первенство. Острота положения смягчается тем, что поучает не просто кшатрий, а бог-кшатрий Индра.

⁴⁴ *Ноблагом* — то есть как могут брамины признать предпочтение богатства родовитости?

⁴⁵ *Логических рассуждений* — с этой шлоки общая направленность памятника резко меняется: критический тон начала главы против браминства сменяется страстной полемикой против «хулителей Вед», «отрицателей». Страстный тон полемики свидетельствует, что речь идет об опасном, сильном противнике. Упор на пристрастие противника к «логическим рассуждениям и спорам» при поверхностном взгляде может вызвать мысль, что выпады направлены против школы Ньяя, логиков, выдвигавших на первый план «логические рассуждения». Но это только поверхностное впечатление: школа Ньяя всегда отличалась ортодоксальностью и никак не может быть отнесена к «отрицателям». Установка этой шлоки по самой сути своей близка школе Санкхья, философский пафос обеих школ один: утверждение примата разума, пути джняны, «последовательного рассуждения». Как бы подчеркивая, что речь идет не о школе Ньяя, текст выбирает для обозначения логики не слово ньяя, ставшее почти специальным термином, а слово анишки — с более широким значением: «логическое рассуждение», «дискурсивное мышление». Под анонимным противником здесь угадывается буддизм с его выраженным пристрастием к дискуссиям и логическим операциям.

⁴⁶ *Отрицателем* — в тексте настика. Речь идет здесь не обязательно о буддистах, но вообще об отрицателях Вед, в том числе и о шраваках.

⁴⁷ *На буланых* — в колесницу Индры впрягалось 1000 буланых коней (hari — серовато-желтый цвет, буланный). Буланные кони входят в комплекс солнечной символики. Нельзя считать случайным, что поколебавшегося в правоверии брамина приходит наставлять любимый кшатриями ведический бог Индра, товарищем которого в ведические времена был Вишну. В этом можно видеть претензию кшатриев на признание их хранителями ведического правоверия в вишнуизме, способными укрепить в правоверии браминов, запутавшихся в сетях ритуализма и всяких заумных теорий.

⁴⁸ *Обитель* — алая, скорее «область», «мир», чем «обитель», как переводит Дейссен. Полушлока, содержащая это слово, производит впечатление интерполяции, плохо связанной с текстом: не ясно, кто кого отпускает: Кашьяпа ли Индру или Индра Кашьяпу. Раз Индра пришел к Кашьяпе, то Кашьяпа должен считаться хозяином и отпускать гостя; слово алая говорит за такое понимание. Вопрос представляет интерес для выяснения степени претензии браминов. В «Махабхарате» встречаются и другие места, описывающие, как брамины отпускают явившихся к ним в гости богов. В ведической религии нет таких отношений между богами и людьми, как, например, в семитических, где человек перед богом — прах и пепел, или как у греков, где сказываются взаимная подозрительность, недоверие, даже враждебность, которую человеку приходится скрывать из-за страха перед непомерно сильным существом. Древние арии относились к богам, как к старшим товарищам и дружелюбным помощникам, состоящие из которых вполне достижимо для каждого. Невозможно привести в других древних религиях имени бога, адекватного имени Митра («друг», «товарищ») или Арьяман.

ГЛАВА 181

² Я — в подлиннике Atman — Дейссен оставляет слово Атман без перевода, предоставляя читателю самому разобраться в трудностях этого высказывания. Общая установка Упанишад и всей последующей философии, опирающейся на Упа-

нишады, — учение об абсолютной свободе Атмана, о его непричастности самсаре. Правда, существуют тексты, якобы говорящие о вовлечении Атмана в самсару, но их всегда или почти всегда без особых натяжек можно истолковать в духе ортодоксального учения об Атмане. Таков, например, известный стих «Бхагавадгиты», XVI, 21 (см. II, вып. этой серии, текст и примечания к нему, а также XII, 305 и особенно шлоку 28). Подобные тексты не вынуждают к пониманию слова Атман в смысле, принятом Упанишадами. Думается, что в таких случаях правильной условно переводить ātman через «я» (one self, der Selbst, le moi), а в сноске давать подлинный термин.

⁶ *Владеющих собой* — здесь слово атман скорее надо принимать за возвратное местоимение, но можно принимать и за существительное, так как и то и другое понимание разнятся не по существу, но лишь в оттенках. Дейссен переводит здесь Atmanhaft.

⁷ *Термиты* — так понимает это сравнение БПС. Дейссен читает не putika, а putrika и поэтому переводит: «как куколка среди бабочек», придавая не совсем обычное значение «бабочка» слову пакшин (крылатый), тогда как обычно оно значит «птица». Такое понимание делает образ натянутым, расплывчатым, а поэтому и неубедительным.

¹⁷ *Счастья* — мысль шлоки выражена несколько сжато. Смысл высказывания сводится к такому параллелизму: подобно тому, как ранее загрязненную одежду очищают стиркой, так постом очищается кармическое тело от содеянных некогда грехов, и постник достигает счастья.

¹⁹ *Следа* — ср. «Премудрости Соломона», 5, 10—12. Интересно сравнить эти два текста, почти дословно совпадающие по форме и так глубоко отличающиеся по философскому содержанию. «Премудрости» — типичный памятник эллинистической философии, близкий к кругу «Книг Гермеса Триждывеликого» и не имеющего ничего общего с автором «Песни Песней». Овеянные грустью эллинистического декаданса, «Премудрости» используют образ летящей стрелы, птицы, скользящего по воде корабля для выражения суетности и мимолетности жизни «неправильно мудрствующих». «Мокшадхарма» использует те же образы для характеристики «пути мудрых». В этом сказывается разница не столько миропонимания, сколько мировосприятия двух разных культур и эпох, ибо художественный образ рождается мировосприятием и осмысливается миропониманием.

ГЛАВА 182

¹ *Происходят* — глагол sag часто передается через «творить», schöpfen, create, s'еег и пр. Известно, какие дебаты велись в средние века вокруг понимания европейских глаголов boroh, ozo, yzag. Boroh средневековыми философами понимался в смысле «делать из ничего», «творить», а не «строить» (tekto). Влияние этих богословских концепций, и до сих пор сказывается на осмыслении соответствующих глаголов европейских языков. В индийских ортодоксальных школах такого понятия в сущности нет. Школы крайнего идеализма, ведантистов и прежде всего самого Шанкары отрицают реальность мира, а следовательно, и реальность творения. Для них это все — йогамайя, марево, вызываемое Ишварой, который по существу также нереален. Школы реалистического направления, наиболее яркой представительницей которых является Санкхья, признавая изначальность и реальность основы (прадхана, авьяктапраkritи), также отрицают понятие «сотворение из ничего». Творчество для них есть лишь видоизменение викара, «великого моря пракрити». Первичное значение глагола sag «течь», «проникать», а уже отсюда — «производить», «эманировать», это скорее schaffen, а не schöpfen. Во избежание возможных недоразумений в переводе лучше избежать глагола «творить, заменяя его более четкими синонимами: «производить», «образовать» и т. п. Глагол sag глубоко связан с философскими идеями текучести и пластичности материи и как нельзя более точно выражает соответствующие представления, что, к сожалению, далеко не всегда удается передать с достаточной четкостью в переводе.

³ *Благочестия-нечестия* — (dharma — adharma) — здесь эти термины употреб-

лены в узкоортодоксальном смысле как выполнение или невыполнение уставов, предписанных Шрути.

¹⁴ *Vozdush* — далее излагается один из многочисленных вариантов космогоний ранней (теистической) Санкхьи. Данный вариант отличается существенными отступлениями от наиболее стойкого в «Махабхарате» варианта, содержащего все основные положения системы (ср. схему «Анугиты», гл. 35 и сл. — вып. IV этой серии). Вариант еще слабо увязывает космогонию с психологией, что так характерно для Санкхьи. Это сказывается в том, что манас попадает не на свое место в звене, связующем буддхи с индриями, а через них — со всем внешним миром. Вариант рассматривает манас как верховное творческое начало (см. *pus* греков), связь которого с Пурушей остается невыясненной. Строго говоря, это творческое начало даже не есть манас, но *Mānasa*, то есть «обладающий разумом, разумный». По-видимому, это и не мировая душа: во времена эпоса это начало, аналогичное шакти позднейших тантристов, называлось в космогическом (не психологическом!) аспекте махан, который, как правило, отождествлялся с буддхи (см. словарь). Таким образом, данный вариант космогонии не только переставляет места таттв, манаса и буддхи, но в образе *Mānasa* в какой-то мере снижает предел между Пурушей и Праkritи; соединяя 24 и 25 таттвы, он стремится преодолеть дуализм Санкхьи, подчинить его монизму Упанишад. Но вместе с тем идет упорная борьба за реализм: текст во что бы то ни стало стремится сохранить реальность праkritи. Возможно, что перед нами фрагмент какой-то дуалистической концепции Брахмасутр, впоследствии целиком вытесненной монизмом Шанкары и лишь спустя много веков выбившейся на поверхность в диалектике Рамануджи. О первичном дуалистическом, вернее диалектическом понимании Брахмасутр говорит крупный исследователь этого вопроса Тибб (в серии «*Sacred Books of the East*», XXXIV). Но с выдвинутым манасом на место верховной таттвы и отождествлением его с авьяктой, то есть с потенцией праkritи, выпадает необходимое психологическое зерно, связующее индрии с буддхи или аханкарой; психологическая ветвь системы как бы отпадает, и текст занимается только космологией. Аханкара отождествляется с Брамой и становится «Архитектором вселенной», строящим ее из самого себя. Термин махабхута и связанный с ним термин индрии выпадают. Их заменяет термин дхату, специфический для Санкхьи (и основанной на ней Аюрведе), но употребленный здесь не как в Аюрведе, называющей так основные жидкости тела, а в смысле бхуты (сути). Это — особенность данного текста «Мокшадхармы». Порядок этих дхату также не соответствует общепринятому порядку «великих сугей». Иначе изложен и процесс образования сугей. В основу его Санкхья кладет переход количества в качество: каждый новый ингредиент обуславливает и новое качество. Так, количественное изменение акаши меняет и ее качество: акаша становится воздухом (ваю) и т. д. В концепцию не вносится полового (полярного) принципа, свойственного эллинистической концепции стихий (воздух, огонь — мужские элементы; вода, земля — женские). Но в данном тексте принцип образования дхату сбив, равно и порядок: из акаши возникает не ваю, а апас (м. р.). Почему возникает из воды огонь и воздух — не ясно. Концепция таящегося в воде огня понятна (молния из тучи), эта концепция развивается и мифологией (ср. повесть об Ангирасе в «Беседе Маркандеи»), но возникновение менее плотного элемента (воздуха) из более плотного (воды) с точки зрения «исчисления» (санкхьи) — несуразница. Санкхья строго придерживается принципа перехода от менее плотного к более плотному для эволюции и от более плотного к менее плотному для инволюции по количественному признаку. Наконец, текст совершенно неожиданно вводит половой (полярный) признак для образования последней ступени плотности: сочетание воды и воздуха порождает землю. Все эти моменты позволяют думать, что перед нами фрагмент космогонии не строго философского происхождения, но скорее религиозно-мифологического, лишь использовавшего без достаточного понимания технические термины философской школы. Но в этом заключается значительный исторический интерес памятника, позволяющего проследить постепенную кристаллизацию строго продуманной космологической системы из мифолого-космогонических представлений. И в следующих шлоках изложение остается сбивчивым и расплывчатым; более яркие мифологические представления (например, лотос, из которого рождается Брами). Изложение деятельности аханкары

вдруг обрывается, откуда-то появляется Самосуий (сваямбху), явно не отождествляемый ни с Брамой, ни с определенным Ману, как это обычно встречается в текстах. а, по-видимому, с Вишну. Такое предположение оправдывается более выкристаллизовавшимися мифами о появлении Брамь из лотоса, выросшего из пупка Вишну. Таким образом, текст, с точки зрения мифологической, тоже носит переходный характер от древних представлений о Бrame, как о молитве и воплощении Вед, к представлению о Махане, как о мировой душе.

Нужно сказать, что глава 182 по своему пафосу, по несистематичности и сбистости изложения, по туманным теософическим образам очень близка отделу «Мокшадхармы» Нараяния и является одной из попыток сочетать теологию новой религии — вишнуизма с наиболее сильным в тот период нееретическим течением — с философией Санкхьи.

¹⁶ *Бхутатмой* — так обычно Санкхья называет принцип, объединяющий сути (ср. *Sarvabhūtātma bhūtātma* — «Бхагавадгита», V, 7 и прим. к шлоке — вып. II этой серии). Аханкара и манас рассматриваются как иерархически более высокие принципы.

¹⁷ *Тук* — связь земли и жира основана на игре слов: в шлоке употреблен синоним земли *medhini*, выражающий ее свойство изобилия, тучность; *medha* значит тук, жир.

¹⁸ *Пространство* — в подлиннике акаша — Дейссен обычно переводит «эфир» как «квинтэссенция» четырех элементов в греческой философии.

¹⁸ *Сила* — тежас также значит «великолепие», «блеск».

²¹ *Личное начало* — тут текст сбивается: выше было сказано, что Брами есть *Sarvabhūtātma bhūtātma*, а здесь опять говорится о создании Брамь «Душой всех существ»: в таком случае творцом Брамь приходится считать Манасу (*Manasa*) или же Бхагавана (см. шлока 30).

²³ *Поднебесья* — анила значит ветер, воздух, поднебесье, пространство между небом и землей. Значение «огонь», принимаемое Дейсеном, вторично; необязательное лексически, оно нарушает течение мысли. Бхарадваджа спрашивает о размерах «тройственного мира», под которым древние индийцы понимали землю, поднебесье и небо (*bhūḥ, bhuvan, svar*) — по формуле ведического Гаятри. Огня ни в этих, ни в следующих «четырех мирах» Гаятри не упоминает.

²⁴ *Бесконечно это пространство* — учение о бесконечности пространства — блестящее прозрение индийской философской мысли. Ведь еще Кант считал нужным отнести вопрос об ограниченности и бесконечности пространства к неразрешимым антиномиям чистого разума.

²⁷ *Преодолевается* — основное значение глагола *guh* «препятствовать», «задерживать», приставка *vi* дает смысл «преодолевать препятствия». Вкладывать, как это делает Дейссен, в причастную форму, употребленную в шлоке, значение «наполнять», «преисполнять» слишком рискованно, да и нет необходимости. Шлока выражает идею постепенного продвижения в пространстве, и значение «наполнять» снимает напряженную динамику мысли, придает ей статичный характер, тем самым теряет внутренний философский смысл высказывания.

³¹ *Окрас* — в подлиннике *vaṅa* — первичное значение слова «увет», «окраска». В «Махабхарате» это слово часто употребляется в смысле «отличительный цвет», «каста». В данной шлоке слово выражает идею особенности, отличия. Смысл высказывания: лишь незнающие сути, основы (пр. таттвы) признают различия «великих сутей» (махабхутов). Собственно говоря, это лишь «кратности» (гуны) единого и безграничного пространства (акаши). В переводе дан порядок перечисления элементов от высшего к низшему; в подлиннике этот порядок не выдержан.

³⁵ *Разен* — Дейссен переводит *divya* через «божественный» и вторую полушлоку понимает так: «кто другой (помимо богов) может это знать, хотя бы этот другой и был бы равен богам», — причем последнее слово он не берет в скобки, хотя оно отсутствует в тексте. Перевод выходит неубедительным ни по форме, ни по существу. Взятые в скобки слова «помимо богов» противоречат предыдущему высказыванию о недоступности для богов обители Вишну, а значит и конечной тайны Мироздания. Смысл, вложенный в шлоку предлагаемым переводом, не требует до-

полных слов и находится в полном соответствии с контекстом, утверждающим первоверховность Ананты-Манасы.

³⁶ *Всюдуликий* — то есть с лицами, обращенными на четыре стороны света (соответственно количеству Вед), или «всезнающий», как переводит Дейссен.

³⁶ *Из дхармы* — здесь равносильно «из Вед»; Веды нередко называются «четырьмя дхармами».

³⁶ *Владыка существ* — Праджapati. Дейссен оставляет термин без перевода, как бы принимая его за собственное имя, согласно позднему учению о последовательности проявлений различных Праджapati: Брами, Ману и пр.

³⁸ *Состояние Брами* — не нужно забывать, что для древних индийцев их божества являются не столько личностями, индивидуумами (как у греков), сколько ступенями, состояниями, принципиально доступными каждому существу, как проявление Атмана.

³⁹ *Пребывая* — букв. «посредине его пребывая».

ГЛАВА 183

² *Манаса* — опять путаница: здесь текст как бы отождествляет Манасу и Брахму.

⁴ *Варуна* — так в тексте. Остается неясным, почему Дейссен переводит von Wasserart, по-видимому, он читает vagina. Если принять такой смысл, то данный вариант космогонии можно поставить в параллель с 182 гл., 14 как один из вариантов космогонии Санкхьи. Выдвижение воды на первое место позволяет сопоставить данный вариант с космогониями месопотамских культур, где такую концепцию можно считать типичной. Но если принять чтение vagina, то данная шлока находит более простое объяснение: это как бы реставрация ведической концепции Варуны, согласно которой он, как небо, окутывает весь мир. В период создания Эпоса Варуна уже утратил свое первоверховное значение и фигурирует как повелитель вод, став своим собственным отражением (небо — океан). В разбираемом тексте можно видеть смешение старых и новых представлений об этом некогда столь популярном божестве.

⁹ *Изначально* — Дейссен переводит: Vordem stand es so..., что вносит ненужную динамику в статическое описание.

¹⁵ *Уплотнению* — Дейссен в скобках поясняет: zum Sonnenfeuer. В 185 гл., 15 говорится о возникновении земли от сочетания воды и огня, а в следующей шлоке говорится об уплотнении огня (молнии), который становится влагой и падает на землю в виде дождя.

ГЛАВА 184

⁴ *Пространство* — в тексте употреблены два синонима: акаша и кха. Хотя тексты и допускают замену одного синонима другим (например, при перечислении пяти сутей иногда обычное акаша заменяется по метрическим соображениям словом кха), однако термины отличаются смысловыми обертонами. Акаша выражает идею пространственности, как основу материальности вообще, почему из акаши и происходят остальные признаки материальности: движение, температура (жар), текучесть, плотность. Кха употребляется скорее в значении «вместилище плотности», почему это слово и употребляется для обозначения воздушного пространства (поднебесья), неба, как небосвода, полостей тела и пр.

⁵ *Зрение* — таков порядок, вернее беспорядок перечисления индрий в подлиннике; он не соответствует порядку перечисления сутей в 184 гл., 4. Это свидетельствует о недостаточной выработке данным текстом теории индрий; здесь индрии упоминаются вскользь, без приведенного в скобках дополнения. Шлока производит впечатление позднейшей редакционной вставки.

¹⁰ *Сомнения* — текст интересен как памятник познавательной работы мысли человека для уразумения природы. Ему приходилось напряженно исследовать при-

роду, чтобы преодолеть первоначальный анимизм и найти признаки, отличающие живое от неживого.

¹² *От... огня* — подразумевается — лесного пожара.

¹⁴ *Смолою* — букв. «курениями». В подлиннике слова «запах», «курения» стоят в инструментальном падеже мн. ч.; так что буквально нужно перевести: «растения расцветают и оздоравливаются запахами и куреньями», как это и делает Дейссен. Но тогда получается, что кто-то лечит деревья запахами и окуриваниями, что, конечно, не могло быть в те времена. Но инструментальный падеж в санскрите употреблялся и для выражения совместного действия, сопровождения и не всегда с предлогом *saṃa* (sa). Если придать такой смысл обороту, то мысль становится проще, ясней, убедительней: при цветении или без него растения издают запах, выделяют оздоравливающие благовония: а там, где запах, там — по теории Санкхьи — обоняние, ибо они не представляют собой нечто существенно разное, но являющиеся лишь субъективным восприятием и объективным проявлением одной и той же сути (бхута).

¹⁵ *Болезни* — Дейссен в скобках добавляет «лекарствами». В первой полушлоке он добавляет в скобках «от чрезмерного употребления». Нужно признать, что эти добавления мало разъясняют спутанную мысль шлоки. Несомненно, в первой полушлоке утверждается, что избыток влаги вредит деревьям, но способ противодействия этому остается неясным.

¹⁷ *Бессознательного не бывает* — Санкхья учит о проникновении сознания во все проявленное, так как в основу миропроявления полагает разум — буддхи. По-видимому, Санкхья все же понимает это утверждение не в субъективном смысле (самосознания), а в объективном, телеологическом смысле (приблизительно в духе гегелевского положения: «все существующее разумно»). Нужно не забывать, что отправной точкой школы Санкхьи является учение о реальности причинно-следственного ряда, начинаемого буддхи. Из изучения о реальном пребывании причины в следствии вытекает, что буддхи реально пребывает во всем причинно-следственном ряде миропоявления, до самых плотных проявлений пракрити. Учение о дживе, находящемся в деревьях, нужно принять в смысле субъективном как утверждение присутствия в них самосознания, ибо только при таком условии возможно говорить о «счастье-несчастье».

²² *Пять сутей* — текст и здесь употребляет термин дхату, а не бхута, что по отношению к телу встречается в текстах ранней Санкхьи не так уж редко; но только само учение о дхату разработано значительно менее четко, чем учение о махабхутах, которое варьирует лишь в весьма узких пределах, главным образом в смысле порядка бхутов. Учение о дхату допускает не только вариацию их порядка, но и числа наименования их. Текст перечисляет полые органы, отчего и связывает их с акашей; изложение довольно разбросано и не следует принятому в Санкхье порядку элементов.

²⁴ *(Живительная) прана живет живого* — в тексте все три слова от корня *ṛgaṃ* — дышать, жить. Большое внимание текста к пранам свидетельствует о его «незрелости» по отношению к «зрелой» Санкхье, вернее о близости данного текста вишнуизму, развившему теистический аспект Санкхьи и сохранившему более прочную связь с Упанишадами.

²⁵ *Возносит (дыхание)* — большая лаконичность текста, отсутствие дополнений к обоим глаголам затрудняют понимание текста и позволяют разные толкования. В предлагаемом переводе дано несколько расплывчатое по смыслу дополнение (дыхание); Дейссен более решительно переводит: «он выдыхает свою душу» (Seele), даже не ставя в скобки введенного им дополнения.

³³ *Свет* — как глаз (пояснение Дейссена).

³⁵ *Касание* — в калькутском издании переставлены полушлоки, перевод дан в порядке бомбейского издания (Дейссен): после 6855а, которая соответствует 184,35, следует 6857а; шлока 36 состоит из 6855б и 6856а; шлока 37 — из 6856б и 6857б.

³⁷ *Одиннадцать* — ошибка в тексте, перечислено 12 качеств.

⁴³ *Не познается* — то есть звук слышен или при безветрии, или при попутном ветре, противный же ветер препятствует слышанию звуков. Это отмечается как ис-

«ключение»; как правило, признается положительное воздействие стихий, что видно из следующей шлоки.

ГЛАВА 185

¹ *Существует* — смысл вопроса заключается в том, как огонь и ветер, сочетание которых образует свойство земли, продолжают свое существование, то есть каков принцип перехода огненности и подвижности в плотность тела. Текст дает уже иную теорию возникновения «землистости» (ср. 182 гл., 14) которая, вероятно, возникла как результат наблюдения, что после огня, (раздуваемого ветром), остается пепел.

³ *В голове пребывает огонь* — учение о нахождении огня в голове — одно из важнейших положений йоги кундалини. Считается, что в голове находится мужской полюс огня (в тысячелепестном лотосе), а женский — в «корневом чакре» в виде змеи, свернувшейся кольцом (кундалини шакти). Прана, также поляризованная, вращается в каналах ида (женский полюс) и пингала (мужской полюс), обвивающих, как змеи кадушца Гермеса, прямой центральный канал сушумны, по которому восходит сила кундалини.

⁴ *Существо* — то есть прана (м. р.). Учение о тождестве Праны-Атмана-Пуруши восходит к Упанишадам и является важным критерием для суждения «о зрелости» того или иного текста, излагающего теорию Санкхьи: чем больше текст уделяет внимания пране, тем ближе он к Упанишадам (Дасгупта).

⁴ *Предметы* — мысль о диалектическом единстве субъекта и объекта, одно из изумительных философских открытий Упанишад, все больше утрачивалась школой Санкхьи и все больше искажалась школой адвайтической Веданты (основанной Шанкарой). Существуют серьезные данные (Тибо, Радхакришнан), говорящие за то, что сутры Бадараяны (веданта-сутры) сначала понимались в духе относительного монизма. Так их впоследствии понимал Рамануджа, затем школы бенгальских вишнуитов и поздние шиваитские тантрические школы. Между разбираемой формулой и формулой тантрического Гаятри (Бытие — Сознание — единое Брахмо) можно проследить непрерывную линию развития, но не через Шанкару, а через Рамануджу и шактизм.

⁵ *Затем* — Дейссен поясняет в скобках: «тотчас после рождения». Таким образом, вполне в духе Упанишад (Чханд., 7, 15 и сл.; Брих. 1, 3, 7 и сл.) текст переходит от учения о пранах, как о едином жизненном принципе, к учению о пранах, как о специальных токах тела; особенно тщательно разработала это учение йога, для нее оно имело непосредственно практический интерес. Несомненно, что учение предвосхищает некоторые положения современной физиологии нервной системы, в частности учение о кортико-висцеральных и висцеро-кортикальных связях. При специальном распределении пран самана означает общемировую Прану.

⁹ *Жидкости* — текст употребляет три близких синонима: *rasa*, *dhatu*, *dosha*. Раса есть сок вообще и вкус; дхату — основные жидкости тела, так что объем понятия дхату уже, чем раса, но в данном тексте значение термина дхату сближается со значением термина бхума и выражает, по-видимому, феноменологическую текучесть бхута. Вот почему для данного текста дхату можно рискнуть переводить через «ткань»; так поступает Дейссен. Термин доша, основное значение которого «изъян», «порок», в физиологических текстах Аюрведы употребляется в смысле «болезнь», а так как болезнь рассматривается Аюрвердой как нарушение соотношения жидкостей тела (дхату), то термин употребляется и в смысле «испорченная жидкость тела» (под этим подразумевается: воздух, желчь, слизь). Концепции Аюрведы были усвоены греческой медициной, а через Ибн Сину (Авиценну) легли в основу европейской медицины — средневековой и эпохи Возрождения.

¹⁰ *Схождение* — местом схождения праны и апаны считается околопупочная область, где находится мощное солнечное сплетение, называемое «брюшным мозгом». По Аюрведе здесь находится чакра огня; и Аюрведа, и Йога придают ему первостепенное значение (что вполне совпадает со взглядами современной физиологии). Сосредоточением на этом чакре (а это вызывает «токи действия», по современной терминологии) вызывают некоторые психофизические феномены йоги. Солнечное спле-

тение регулирует деятельность не только органов брюшной полости, но и грудной, оказывая поэтому влияние и на кровообращение большого мозга.

¹¹ *Происходят* — букв. «произрождаются». Описание точно совпадает со взглядами современной эмбриологии: первичная кишечная полость эмбриона простирается от ротового до заднепроходного отверстия, из нее в силу неравномерного роста образуются все полости грудных и брюшных органов.

¹⁴ *Праны* — шлока дает правильные и довольно точные анатомофизиологические соотношения. Поперечная часть ободочной кишки, проходя приблизительно на уровне пупка, топографически делит брюшную полость на верхнюю часть, занятую желудком и отчасти тонкими кишками — область непереваренной пищи, и нижнюю часть, занятую остальным кишечником — область переваренной пищи. Солнечное сплетение находится немного выше уровня пупка.

¹⁵ *Десятью пранами* — Дейссен приводит название этих пран: пять названных выше, а также нага (змея), курма (черепаха), крикара (название особого перца, прана, вызывающая голод), девадатта (данная богом) и Арджуна (светлая).

¹⁶ *Достигнув* — глагол dha+а означает не только «собирать» (sammēṇa), как настаивает Дейссен, но также — «получать», «брать», «положить», «употреблять». Вообще известно, насколько пластичен этот глагол и какое множество оттенков мысли он передает. Ничто не вынуждает выбрать здесь именно этот оттенок «собирать», делающий шлоку малопонятной. Приняв такое значение глагола, приходится понимать высказывание в том смысле, что йогическое сосредоточение заканчивается стягиванием пран в одну точку, что само по себе верно; в таком случае приходится ставить знак равенства между пранами (не Праной) и Атманом, что, если и может быть принято, то с большими оговорками. Перевод «достигнув Атмана в голове», вполне возможный лексически, устраняет возникающие смысловые трудности, так как йогические писанья часто говорят о нахождении Атмана в тысячелестном лотосе и подробно излагают способы достижения в нем Атмана. На этот способ кратко указывает и настоящий текст, поэтому шлока и начинается словами: «Вот путь йогин»... для достижения того места, то есть области Атмана или тысячелестного чакры, или, как поясняет Дейссен, освобождения, что одно и то же.

¹⁷ *Там* — то есть в тысячелестном лотосе большого мозга. Таким образом, шлока говорит о поднятии огня из огненной чакры (солнечного сплетения) в тысячелестный. Это есть часть упражнения йоги кундалини; соответствующие тексты, касаясь состояния экстаза, достигнутого таким способом, упоминают о резких вазомоторных явлениях; вследствие наступившего сжатия периферических сосудов наблюдаются резкое похолодание всего тела с сохранением тепла только в голове, торможение дыхания и сердечной деятельности, иногда до полного прекращения дыхания. Описывается также своеобразный, так называемый, спинальный или восходящий пилomotorный рефлекс (рефлекс «гусяной кожи»), субъективно создающий ощущение перескакивания шапки от одного чакры в другой и соответствующий в точности сегментарному возбуждению вегетатики по соответствующим сплетениям пограничного ствола (ср. Avalon A. The Serpent Power, 1931).

ГЛАВА 186

¹ *«Бесполезен джива»* — то есть нет основания выдвигать еще какой-то духовный принцип, внеположный пракрити, раз буддхи вполне объясняет целесообразную закономерность природы вплоть до закономерности, наблюдаемой у живых существ. Удивительно, с какой беспощадной четкостью поставлен этот вопрос, веками занимавший лучшие умы человечества. «Зрелая» Санкхья, как известно, разрешила этот вопрос отрицательно, но «ранняя» Санкхья прилагала все усилия для положительного решения вопроса, и традиция ее не оборвалась, как это обычно представляют, а нашла свои исторические пути в вишнуизме.

⁵ *Из великого моря* — смысл сосуда — хранить воду, единую и внутри, и вне сосуда. Извлеченный из моря сосуд теряет воду, и остается одна облочка, создающая иллюзию какой-то «лично-особой» воды. Так, джива лишь в силу временного завихрения (вритти) создает иллюзию «личности» в море общекосмической читты (по терминологии Патанджали).

⁷ *Закреп* — в тексте дхарана — букв. «удержание». Речь идет о пяти сутях (стихиях), неразрывно связанных друг с другом и способных образовать некую целокупность. Бхарадваджа полагает, что нет основания вводить шестой принцип, раз эти пять создают условия, необходимые и достаточные для образования тела всего проявленного мира. Таким образом, Бхарадваджа настаивает на материалистическом монизме.

⁷ *Сочетания* — самграха — следуя чистому Дейссена; самая — явная редакционная ошибка. Так развивается мысль о материи как о принципе, необходимом и достаточном для объяснения происхождения и существования мира.

⁹ *Истощающих* — в подлиннике варна — цвет, окраска; Дейссен переводит «бледность» (Blässe). Но, по-видимому, мысль такова: разные болезни, вызывая бледность (истощение), нарушают землистость тела (тук тела). Из синонимов земли в данной шлоке избран тот, который выражает подкрепляющую силу, тучность земли — медхину.

¹³ *Птицами* — здесь говорится о трупах, выносимых из селений и оставляемых на добычу хищникам. Такое отношение к трупам характерно для маздаизма; изредка оно практикуется и в Индии, а также северными буддистами.

ГЛАВА 187

⁵ *Акаши* — то есть когда огонь находится в состоянии потенции, будучи третьим этапом материализации энергии. Насколько стойка была идея потенциального состояния огня, показывает учение о «флогистоне», защищавшееся европейскими физиками еще в конце XVIII века.

⁷ *Праны* — слово прана во множ. числе, как правило, означает праны тела. При горении наблюдается ток воздуха, особенно поражающий при лесных пожарах. Из этого наблюдения древние индийские мыслители сделали вывод, что огонь порождается ветром. Если же ветер задержать, например, закрыв сосуд, в котором есть огонь (угли), то огонь гаснет. Отсюда же вывод: задержка праны и апаны, то есть дыхания, ведет к гибели огня, находящегося в теле.

⁸ *Тело* — в шлоке употреблены два синонима, означающих «тело» — шарира и деха. Первый развивает идею плотности, опоры, костяка; второй — идею скопления, объединения частей в целое (например, о звездных скоплениях говорят: деха).

⁸ *Земная обитель* — в шлоке дано два синонима земли: бхуми и кшити. Первый синоним развивает идею происхождения бытия. Второй синоним развивает идею обитания, населенности. Эти тонкие лексические оттенки не могут быть случайными и не объясняются формалистически, например, метрическими соображениями, на которые в таких случаях принято ссылаться, ибо санскритская шлока обладает практически неисчерпаемой пластичностью. Естественно думать, что лексическая утонченность выражает смысловую утонченность. Передача синонимов текста без учета их внутреннего значения огрубляет мысль подлинника, и чтобы сохранить смысловые обертоты, иногда обладающие решающим значением, приходится прибегать к свободному переводу.

¹⁷ *Подобное себе* — согласно теории Санкхьи, глаз — световой природы и вбирает в себя из среды то, что относится к той же природе, то есть что огненно. Небезынтересно отметить, что через много веков Гете создал теорию зрения, в основном совпадающую с учением Санкхьи, о специфической связи воспринимающей индрии со своим «полем». Одно из основных учений современной физиологии нервной системы — учение о специфическом раздражении.

¹⁷ *Но видит* — древние индийские мыслители, будучи тонкими наблюдателями и в совершенстве владея интроспекцией, напряженно занимались психофизическими упражнениями по системе йоги. Они практически прекрасно владели явлениями запредельного торможения и знали технику создания доминанты в различных этажах нервной системы. Можно смело сказать, что древние индийцы были не только создателями интраспективного метода в психологии, но опытным путем добились

объективации метода в практических достижениях (в чем европейская психофизиология и до сих пор уступает им, так как экспериментирует только экстраверзионно). В частности, как показывает эта и следующая шлока, древние индийцы знали родство явлений сна и произвольно вызванного торможения деятельности коры головного мозга и создания соответствующей доминанты; такой прием они называли по существу так же, как и Павлов, — дхарана — удержание, торможение. Нужно подчеркнуть, что И. П. Павлов рассматривал тормозной процесс как активное свойство нервной системы, а не как простое отсутствие возбуждения.

²² *He погибает* — мысль шлоки выражена эллиптически. Формально глагол «погибает», насытяи следует отнести к огню. В таком случае шлоку надо понимать так: огонь тела, лишась свойств, угасает, то есть покидает тело, но сам как таковой не уничтожается, а только переходит в состояние акаши, о чем уже раньше шла речь. Это первый член аналогии (Как в огне нет...), подразумевающей заключение; так и джива. Но можно принять и так: подлежащее при сказуемом «не погибает» подразумевается — это внутренний атман. Дейссен пишет просто Атман и не ставит этого слова в скобки, что является незакономерной вольностью.

²³ *Из вод (образовался) мир* — учение о возникновении Вселенной из стихии воды чуждо космогонии школы Санкхьи, да и вообще не очень широко признается мифологическим мышлением индуизма, хотя, несомненно, есть мифы, опирающиеся на эту концепцию (например: пахтанье океана богами, поднятие вспрем-Вишну Земли из глубин океана); но миф о пране (например, по варианту, помещенному в «Бесесе Маркандей») нельзя безоговорочно отнести к космогонии этого типа. Миф только останавливается на известном моменте инволюции, но полное учение о пралае доводит пракрити до не проявленного состояния (авьякта пракрити), и прадхана является в этом учении отправной точкой разворачивания и последней точкой сворачивания процесса.

Учение о воде как о первичной форме материи свойственно месопотамским культурам и связанным с ними — средиземноморским. Вишнуизм достаточно широко черпал из культур доарийской Индии, и не исключена возможность, что учение о первичных водах вошло в него вместе с культом Великой Матери в форме богини Лотос, непосредственно связанной с водой (ср. Н. Zimmer).

²⁴ *Познающим поле* — то есть кшетраджна — джива, связанный с гунами пракрити.

²⁴ *Запретным Атманом* — Параматман — как таттва, стоящая за пределами пракрити.

²⁵ *Определяемого* — санскритское ātma в конце сложных слов соответствует русским суффиксам -анный, -енный и буквально звучит как «свойственный», «присущий». Во многих случаях санскритские сложные слова с конечным ātma не удается перевести адекватными формами русского языка и приходится давать интерпретирующий перевод, в таких случаях выражение «определяемый» может оказаться полезным для передачи смысла. Дейссен обычно пользуется суффиксом «haft» (например, gunahaft) или описательным выражением: der seiner Natur nach...

²⁶ *Дживы* — это высказывание нужно принять как неудачное выражение мысли, что джива как бы связан с гунами, хотя только воображаемой связью, основанной на неведении, вернее — на ложном знании; нет необходимости считать, что текст утверждает, будто дживе действительно присущи качества. Ни одна из традиционных школ Индии не приписывала Атману, как чистому субъекту, каких-либо качеств, хотя существовали школы, правда, не традиционные, отрицавшие реальность Атмана (например, шуньявадины).

²⁷ *Сознательным* — согласно взглядам поздней Санкхьи ни саттва, ни Атман по отдельности не сознательны. Сознание возникает как какое-то вневременное и внепространственное отражение Атмана в саттве; учение об этом отражении — одна из наиболее уязвимых точек системы, попытка разрешить диалектику «осцилляции границы», выражаясь языком гегелевской логики.

²⁷ *Семь миров* — соответствуют семи возгласам «головы» ведического Гаятри: bhūr (земля), bhūvah (поднебесье), svar (небо), mahat (великий), janah (порождение), tapah (возрождение подвига), satyam (истина).

²⁹ *Сущность* — Дейссен указывает на параллелизм этой шлоки с Катх, уп.,

III, 12, где говорится, что незримо пребывающего во всех существах Атмана видит лишь обладающий остротой зрения, дающий возможность различать мельчайшее (ср. также «Бхагавадгита», VIII, 9).

³⁰ *Ночами* — Дейссен переводит: «in früheren und späteren Nächten» и в скобках поясняет: d. h. Zeiten. Но такой перевод хотя и точен грамматически, но малоубедителен. Думается, что здесь местный падеж можно передать наречием, и тогда получается очень четкий смысл — это обычное йогическое предписание совершать йогические упражнения вечером и во второй половине ночи перед рассветом; при таком понимании вполне оправдано слово нитьям — постоянно.

³¹ Бодрствуя — букв. «стоя».

ГЛАВА 188

³ *Человека* — в тексте не вполне выдержана последовательность перечисления классов существ, как это принято в браманизме: класс людей считается выше класса пищачей.

⁶ *Варн* — в тексте трижды употреблено слово варна в смысле касты; ее физической раскраски (цвет знаков, рисуемых на лбу) и нравственного окраса. Сущность высказывания состоит в утверждении, что физический цвет еще не предвещает «психической окраски» человека, так как она зависит от его индивидуальности. В таком случае неверно ортодоксальное утверждение о непреодолимости кастовых перегород. Бхарадваджа остается все время представителем скепсиса, близкого буддизму. Таким образом, весь текст представляет полемику между скептиком, почти буддистом, и правоверным браминистом.

¹⁰ *Делами окрасились (варны)* — букв. «делами приведен к окраске (или касте)». Здесь, как в шлоке 6, игра смысла строится на различных значениях слова варна. Ответ Бхригу не совсем ортодоксален, наиболее ортодоксальным можно считать учение о происхождении каст из различных частей тела Брами или (Вишну).

¹⁵ *Речью Брами* — то есть Ведами.

¹⁶ *Святое слово* — в подлиннике Brahmap в смысле Веды и Шрути.

¹⁸ *Инородцы* — млечча — это чуждые, а потому и враждебные племена. Небезынтересно отметить, что наряду с мифическими существами: ракшасами, пищачами (упырями), навьями (прета—мертвец, навий) перечисляются вполне реальные племена. Это говорит в пользу предположения, что многие из подобных мифических существ имели реальное конкретное происхождение, наподобие былинных — Соловья-Разбойника, Идолица поганого, Змея Горыныча.

¹⁹ *Отпечатки браминства* — выше утверждалось, что сначала весь мир был браминичен и в этом однороден. Различие возникло вследствие несходства деятельности; ее следы, отпечатки (самскара) сохраняются на внутреннем теле антакарана не только из жизни в жизнь, но и из одного мирового периода в другой. В начале мирового периода творчество соответственного Ману совершается силой «возогревания подвига» (тапаса) по закону отпечатков с самскар, хранимых основой (прадханой), растворившейся в конце калпы пракрити, природы, перешедшей в не проявленное состояние (авьякта пракрити). Таким образом, Ману, так сказать, волен сеять, но выбираемые им зерна (потенции, отпечатки) хранит пракрити. Понятие о самскаре — одно из ключевых понятий индийской философии, но различные школы понимали его по-разному, особенно буддийские (см. «Сказание о потопе», вып. 4 этой серии, гл. 187).

ГЛАВА 189

⁵ *Даров* — раздаче — браминам; получению — от подданных (пояснение Дейссена).

¹¹ *Начинанья* — здесь понимаются жертвоприношения, которые совершаются по принципу «даю, чтобы ты дал», а значит связанные с расчетом на вознаграждение. Таким жертвам следующая шлока противопоставляет жертву самоотречения, совершаемую ради освобождения.

¹⁶ *Беспокойству* — слову авишрама Дейссен придает здесь необыкновенное значение: «недоверие» (Misstrauen), что вынуждает его вносить пояснительные слова: «по отношению к Ведам и учителю». В таком пояснении нет надобности, если принять словарное значение слова вишрама — «покой», «отдых», а с отрицанием — «беспокойство». Тогда получаемый смысл вполне соответствует духу данного текста, а понимание шлоки Дейсеном придает тексту слишком большую ортодоксальность.

¹⁶ *В пране* — таким образом, текст между Запредельным и манасом ставит не буддхи (или махан), а прану. Такая концепция больше свойственна Упанишатам, а не Санкхье, даже ранней. Так, например, в Кауш., 3, 4 говорится о порядке отсечения умирающего от органов: «манасом он достигает всех мыслей. Все это — их проникновение в прану. То, что есть прана, есть праджна (сознание), то, что праджна,—прана» и 3, 5: «Манас как часть из него извлекается (из праджны); его суть — мысль и желание». Таким образом, Кауш. непосредственно связывает манас и прану.

¹⁷ *Как счастья* — так переводит и Дейссен, но можно перевести также: «...счастливо достигает...». Этот оттенок важен для анализа, как данный текст понимает нирвану. Учение о достижении нирваны через отвращение от мира и об отождествлении нирваны с Брахмо — черты общие и Упанишатам, и буддизму, но ранний буддизм не раскрывает смысла нирваны, хотя эзотерически понимает ее отрицательно; поздняя Санкхья дает четкий отрицательный ответ по методу pe'ti («не то», Брх. уп., 2, 3, 6), не чуждый и Упанишатам (ср. учение Яджнавалкьи в Брх. уп.). Если данный текст действительно понимает нирвану как счастье, а не говорит только о счастливом достижении нирваны, то это нужно рассматривать как черту ранней Санкхьи.

¹⁸ *Облик* — в подлиннике лакшана — букв. «признак», но так как слово относится ко всем перечисленным качествам, то здесь вернее перевести его через «облик» в смысле «совокупность признаков».

ГЛАВА 190

⁷ *От страданий* — Дейссен придает еще более решительный пессимистический тон добавлением слова «только» (strebt nur danach); этого слова нет в тексте, но оно легко подразумевается как связанное с «ведь» (hi) второй полушлоки. Таким образом, шлока придает идее освобождения только отрицательный смысл: как освобождение от страданий, а не как достижение блаженства. Мысль важна для общего понимания текста.

⁹ *Развитие* — до 12 шлоки — проза.

¹⁵ *Огненным его семя считают* — здесь под «огненным семенем» разумеется молния, вместе с дождем оплодотворяющая землю.

ГЛАВА 191

⁸ *Обетами* — так понимает Дейссен; можно перевести также: «здесь полностью достигается чистота, (знание) обрядов, поведения и обетов».

⁸ *Двум божествам* — то есть Ашвинам, божествам утренних и вечерних сумерек.

¹⁰ *Понятно* — khalu. По-видимому, такой оборот речи нужно понимать как утверждение, что нельзя стать отшельником (ванапрастха), не пройдя ступени домохозяина (грихастха).

¹⁰ *Богам* — здесь говорится о различных видах жертвоприношений: предкам совершалось возлияние воды и топленого масла, а богам приносились кровавые жертвы.

¹¹ *Навстречу* — домохозяин, заметив, что приближается почтенный гость, должен выйти ему навстречу. В «Махабхарате» не раз рассказывается, как царь, узнав о приближении особо почтенного лица, выходит его встречать (у границы своего царства).

¹⁷ *Тройственности качеств* — то есть должного, приятного и полезного.

¹⁸ *Остатками пищи* — то есть оставшееся от жертвоприношения и от угощения гостя.

ГЛАВА 192

¹ *Лесных слонов* — тексты всегда четко различают лесных, диких слонов от домашних, ручных. В 1—6 шлоках этой главы мерная речь перемежается с прозой.

¹ *Возносят тела* — по-видимому, текст намекает на способность хождения по воздуху, которая древними индийцами приписывалась тому, кто достиг вибхути, особых психофизических сил. О них очень подробно говорится в Йога-сутрах.

² *Овладевает... мирами* — букв. «побеждает». Это очень характерное высказывание для мирозерцания йогической школы: опираться только на себя при достижении высших йогических состояний и брать силой (побеждать) высшие психические миры. Впрочем, такую установку можно найти и у других народов, например, одна из скандинавских рун гласит:

«Слушай же первое слово заклатья, Ран его
принял от Ринд,
Сам себя сильный спаси!»

³ *Тройственной (цели) существования* — то есть должное, полезное, приятное.

³ *Из пота* — древние индийцы считали, что насекомые и черви рождаются из пота.

⁵ *Огня* — смысл шлоки заключается в указании способа замены двух обязательных ежедневных обрядов: агнихотры (жертва огню) и хавис (жертвенное возлияние предкам). Обе жертвы заменяются ритуальным принятием пищи, причем та пища, которую странник добывает сам (плоды, корни и пр.), считается агнихотрой, а подаяние — жертвой хавис. Об этом подробно см в Майтр., 6, 9—17 и в специальной упанишаде — Прагнагнихотре.

⁸ *Склоне* — пârша; букв. «сторона», «бок». Дейссен переводит: «к северу от Химавата». Для народов индийского полуострова Химават всегда представляется «страной чудес», где обитают боги вообще и особенно Шива. Еще в наши дни один непалец-шерп тенсинг, «тигр снегов», участник подъема на Эверест (Джомолунгму), рассказывал, что, когда он вернулся из экспедиции, многие спрашивали его, видел ли он в горах Шиву или Будду. Образцом создавшихся о Хималае легенд может служить отдел Нараяния, входящий в «Мокшадхарму».

¹⁰ *От века* — кала; букв. «время». Дейссен переводит: «во время пребывания там». Такой перевод согласуется с мифами отдела Нараяния о временном пребывании Нараяны на Белом острове.

¹⁵ *Бесчестны* — найкритика; букв. «подлость». В 18 шлоке Дейссен переводит: Gemeinheit, а в данной шлоке добавляет Mitmenschen. Но такой перевод, отклоняясь от подлинника, затрудняет понимание высказывания. Мысль здесь все время строится на противопоставлениях: счастливый-несчастливый; богатый-бедный. Понятию «праведность», «долг» (Дейссен здесь переводит «дхарма» как Pflicht) противопоставляется на «заносчивость», а «бесчестие», «неправедность».

¹⁷ *Разные* — Дейссен переводит: «здесь есть разные способы заработка».

²¹ *Плохое* — букв. «иное».

²¹ *Здесь* — текст снова переходит к описанию блаженной Северной страны.

²³ *Злодеи* — букв. «делавшие иное».

ГЛАВА 193

¹ *Тятя* — значения санскритского tata, русского «тятя» и украинского «тата» полностью совпадают. Это ласкательное обращение к отцу, к старшему мужчине. Tata употребляется и как ласковое обращение к сыну, к младшему, наподобие русского «бабушка».

⁵ *Поздною* — букв. «другую». Браминам в то время вменялось в обязанность шептать ведический Гаятри, другим кастам предписывались другие мантры.

⁶ *Пятерых* — руки, ноги, рот (пояснение Дейссена).

⁶ *Со вкусом* — йогические гигиенические правила поражают тонким учетом психо-физиологических моментов: требование молчания во время еды, возбуждение в себе ощущения вкусоности пищи полностью обосновываются учением об условных рефлексах.

⁸ *Святыню* — в подлиннике употреблено слово с расплывчатым значением чайтья. Так называются надгробие, смоковницы на кладбищах и вообще священные вещи, но не храмы богов. Дейссен переводит: heilige Baum.

¹³ *Вырывает траву* — то есть приготавливает площадку для совершения жертвоприношения не по установленному ритуалу (ср. «Горец» гл. 39, с. 64, вып. III этой серии).

¹³ *Грызет ногти* — Нилаканта поясняет: «то есть — жертвенное мясо, разрывая его ногтями» (замечание Дейссена).

¹³ *С неополосканным ртом* — по ритуалу после приема пищи полагается ополоснуть рот не менее, чем два раза. Не выполнивший этого требования считается нарушителем ритуала, а потому — нечистым.

¹⁴ *Пересудами заниматься* — букв. перевод этой полушлоки: «Он не должен есть никакого мяса и рвать мясо со спины». Последнее выражение совершенно аналогично русскому «перемывать кости», то есть заниматься пересудами. Общий смысл шлоки: недостаточно отказаться только физически от мяса (как это полагается санньясину), необходимо отказаться от плотоядности и в нравственном смысле.

¹⁵ *Долю* — Дейссен переводит: ...soll man sie als den Lehrern gehörfig diesen zukommen lassen.

¹⁶ *Почтенных* — в первой полушлоке слово гуру стоит в двойственном числе, что обычно обозначает «родители», а во второй полушлоке — во множественном числе; в таком случае значение слова расширяется до объема «почтенный», «важный». Дейссен в обоих случаях переводит «учитель». О сыновней почтительности см. «Повесть о Медлителе» (гл. 267), «Беседа Маркандеи» (вып. IV этой серии, с. 202—205).

¹⁸ *Ребенка*. — по калькуттскому изданию — bala Дейссен читает vala по бомбейскому изданию, а потому переводит «даже прикосновение волос», что не совсем ясно, тем более, что vala означает не волосы вообще, а волосы из хвоста (например, лошади).

²⁶ *Умысел* — букв. «сердце». Дейссен переводит «совесть».

³¹ *За скарб* — то есть за вещи, розданные браминам ради получения потусторонних благ (ср. «Беседа Маркандеи», IV, 186, 200); воздаяние относительно, проходящее, а потому и вызывает сожаление, когда исчерпываются добрые и злые дела. Мудрые не действуют ради потусторонних наград, поэтому и не ожидают смерти как момента, с которого начинается воздаяние.

ГЛАВА 194

² *Брамин* — явная редакционная неувязка, лишний раз свидетельствующая о разнородности материала, собранного в «Мокшадхарме». Обращение «брамин» никак не может относиться к Бхишме.

⁵ *Пятирица* — буквально «пятый», но, собственно говоря, это не пятый, а третий элемент, так как в шлоке не соблюден нужный порядок перечисления, что сохранено и в переводе.

¹² *Его* — то есть дживы. Здесь излагается одно из прочных учений Санкхьи об узловом положении манаса, связующего «великие (или плотные) сутти», махабхуты, с тонкими сутями, танматра — психическими отображениями махабхутов.

¹⁷ *Разум* — эта шлока повторяется в гл. 247, 16; 287, 18. Здесь и в главе 287, 18 слово гуна поставлено в родительном падеже множественного числа, а в 247, 16 — в инструментальном падеже. Употребление здесь инструментального падежа нужно считать ошибкой, так как получается, что гуны руководят разумом (буддхи), а разум — чувствами; такое утверждение противоречит основной концепции Санкхьи, ставящей буддхи (редко манас) во главе эволюции. Нужно заметить, что

в ранней Санкхье теория гун еще не четко сформулирована, остается неясным положение гун в процессе миропроявления, а также их отношение к таттвам.

²² *Незримый* — Дейссен поясняет в скобках: «познающий поле». Такое понимание вполне допустимо, но также можно предположить, что речь идет о манасе как непосредственном «владельце чувств».

²² *В трех состояниях* — эти состояния, описанные в шлоке 23, соответствуют трем гунам.

²⁶ *Чувства* — в бомбейском издании следует шлока, отсутствующая в калькутском. Дейссен ее переводит так: und weiterhin überkommt die Wesenheit des Tamas das Sattvam, indem es sich an dessen Lust heranmacht.

²⁹ *Сознание* — ведана; Дейссен переводит «Empfindung» и поясняет: приятного, неприятного и безразличного.

³⁹ *Мошка* — уподобление соотношения познающего поле и саттвы соотношению мошки и листа: как издали лист и мошка кажутся единым, неразличимым, а при более близком рассмотрении видно, что это два объекта, только находящиеся друг возле друга, но непричастные друг другу, так и Атман, кажущийся слитым с полем, при ближайшем рассмотрении оказывается непричастным к полю (см. в словаре «Доказательства», вып. IV этой серии, стр. 401 и сл.).

⁴¹ *Свойства* — Дейссен переводит: «гуны не познают Атмана, а тот полностью познает гуны». Грамматически и стилистически перевод оправдан тем, что местоимение «тот» (sa) естественно отнести к Атману, приняв Atmānam за существительное. Но это слово можно принять и за возвратное местоимение, и тогда получится смысл, вложенный в прилагаемый перевод: гуны себя не познают, тот же (Атман) познает. Такой перевод философски предпочтителен, так как четко выражает мысль о бессознательности гун, тогда как первый вариант дает нечеткое высказывание.

⁴² *Запредельный Атман* — или высший Атман. Дейссен читает не param, а radam, из разных значений этого слова он выбирает «шаг» и переводит: Aber um seine Schritte zu beleuchten, вводя несуществующий в тексте глагол. Получается, что Атман движется по какому-то пути, который он озаряет тонкими сутями, как светильником. Но такая мысль противоречит основному положению индийской философии об абсолютном покое абсолютного субъекта; тогда требуется новая натяжка — принятие термина атман в смысле джива. Всего этого не потребуются, если читать текст так, как он написан: Paramātma. Санкхья учит, что отсвет Запредельного (природе) Атмана в саттве (или в буддхи) порождает сознание. Через тонкие суты — индрии, манас — Атман воспринимает природу, и именно для него «тонкие суты», психические органы, являются светильником, озаряющим темную природу (пракрити).

⁴³ *Седьмой* — пр. буддхи — довольно частый эллиптический оборот, о буддхи говорится как о седьмой, потому что примысливается пять индрий и манас, который не называется; буддхи оказывается седьмой в ряду, так как счет идет снизу. Эти семь таттв, высшая из которых — буддхи, образуют группу «тонких сутей» (танматрас) и противоплагаются «великим (плотным) сутям». Тонкие суты являются носителями сознания в пракрити.

⁴⁵ *Вожжами индрий* — о теле как о колеснице Атмана см. вып. 4 этой серии, с. 412 и примечание к этому месту.

⁵⁰ *Выпускает* — Санкхья учит, что всякая форма, в том числе и тело человека, образована нитями, свободно сплетающимися ее и также свободно выходящими из нее; так и волна есть форма воды, которая непрерывно сменяется в воде. Санкхья, подобно буддизму, рассматривает смерть, как расхождение, расплетение веревки на составляющие ее волокна; так разрушается данная конкретная личность, но сами волокна не обрываются и образуют новые сплетения, то есть новые тела. Сплетение волокон гун и есть карма, как момент индивидуализации, обуславливающий новые воплощения, ту сеть, в которую попадает Атман, по существу всегда свободный. Образ паука, выпускающего из себя паутину — один из излюбленных приемов Санкхьи.

⁵⁴ *Все равно* — букв. «не иначе как...».

⁵⁵ *Отрешенность* — (kaivalya) — то есть полный отрыв от всего внешнего, полная интраверсия. Это — идеал йоги Патанджали.

⁵⁷ *Тройственное* — см. примечание 191, 17.

⁵⁷ *Расторгает привязанность* — букв. «без привязанности».

⁶³ *Здесь* — то есть на стороне познавших, покинувших человеческий мир.

⁶³ *Оба пути* — Дейссен поясняет: дорога богов, на которой освобождение осуществляется постепенно, и прямой путь знания.

ГЛАВА 195

³ *Освободившиеся* — в тексте причастие прошедшего времени в страдательном залоге, но было бы неправильно передать по-русски той же грамматической формой. В русском языке необходимо при этом дополнение в творительном падеже (кем освобожден), тогда как в санскрите форма *mukta* скорее среднего залога — «свободный». Для перевода я выбрал возвратную форму, чтобы выделить активную, а не пассивную роль освобождающегося. Вопрос этот при всей его кажущейся формальности важен для философского понимания; текст ни прямо, ни косвенно не предполагает силы, внеположной человеку и спасающей из самсары; этот текст отрицает Ишвару и противоположен «Гите», XII, 7, где ясно говорится: «Я спасаю от самсары и смерти»; таким образом, текст тяготеет к атеизму, как и вся йога Патанджали.

³ *Недуга* — доша — «недостаток», «порок», «болезнь» в физическом и нравственном смысле. Дейссен переводит это слово через *Schuld*; это значение позволяет понимать причину, возвращающую в самсару, как нравственную вину, но такое понимание было бы неверным для того уровня, на котором ведется рассуждение. Здесь отброшены этические моменты, и мысль строится на чисто онтологической основе: самсара рассматривается как недуг, и в этом смысле порок, скорее как *Mangel*, *Schuld*. Оба значения допустимы.

³ *Слепиз в глыбку* — букв. пиндикритья. Этот термин, нередко встречающийся в текстах «Махабхараты», очень выразителен в описании йогических упражнений в сосредоточенности, которые, несмотря на их трансцендентную цель, облеклись в очень конкретные, плотные формы (особенно на первых ступенях) собственно психических упражнений, когда уже усвоены необходимые физиологические моменты: асана (осанка, положение) и пранаяма (управление актом дыхания).

⁵ *Молчальник* — (*muni*). В этих шлоках изложена вся сущность психического упражнения йоги по системе Йога-сутр. Патанджали указывает много объектов для сосредоточенности, так как для системы Патанджали дело не в том, на чем сосредоточиться, а в том, как это делать. Когда достигнута истинная цель йоги Патанджали — полное обособление от мира, объект и упражнения становятся ненужными, согласно йогической формуле: «шип вынимается шипом, потом оба отбрасываются».

⁹ *Размышление* — дхьяна — степень сосредоточенности мысли, предшествующая состоянию полного самоуглубления — самадхи.

¹¹ *Шестой* — то есть манас.

¹¹ *Вдруг замерцает* — букв. «непосредственно», «без промежутка». Дейссен передает: еще мерцает.

²¹ *Не поможет* — в этом ярко сказывается атеистическая и плюралистическая йога, непримиримость которой смягчена в Йога-сутрах, но и там соответствующие оговорки («...или милостью Ишвары» и пр.), что называется — пришиты белыми нитками к чужой им системе. Ближе всего такая установка к раннему (палийскому) буддизму, который придает мало значения упражнениям в самонистязании и переносит центр тяжести на психическую тренировку, отличаясь этим от джайнизма, который требовал тяжелой аскезы.

²² *К безболезненной нирване* — данный текст вместе с хинаянистами определяет нирвану как состояние безболезненности вследствие угасания сознания и не вносит в нее элемента ананда (блаженство), что делают некоторые Упанишады и махаянисты (ср. Брхх. уп., 3, 9, 28 и С. Радхакришнан. Индийская философия, 1, 137).

Концовка. *Об Адхьятане* — в переводе Дейссена эта глава называется «Описание йоги».

³ *Шептанье молитвы*. — джапа. Обычно шепчут гаятри или другие ведические мантры, на что имеют право только брамины, вот почему в числе прочих эпитетов к ним прилагается эпитет «шептуны». Наиболее эффективной формой молитвы считается шептанье настолько тихое, что нельзя различить движение губ молящихся.

⁷ *О Санкхье* — С. Радхакришнан считает, что наиболее раннее упоминание о Санкхье встречается в Швет., уп., относящейся к шиваитским Упанишадам, и по идеям наиболее близкой к «Бхагавадгите». Система 25 таттв упоминается в Гарбха уп., о которой Дейссен замечает, что этот текст лишь по недоразумению называется упанишадой. В малоавторитетной Пранагнихотра уп. (Шанкара не ссылается на нее) сказано, что без Санкхьи и Йоги, не может быть освобождения. По существу к Санкхье близки Брикх. уп. и Катх. уп.

⁸ *В молитве* — в подлиннике *bṛāhmaṇa* — Дейссен оставляет слово без перевода, но в таком случае перевод теряет четкость формулировки оригинала. Ссылка на Веды (а не на Упанишады) позволяет понимать здесь слово *bṛāhmaṇa* именно по его первоначальному ведическому значению «молитва». Эволюция смысла этого слова совершалась медленно, и лишь в Брахманах слово начинает приобретать более широкое философское значение, углубленно разработанное, только в Упанишадах (ср. С. Радхакришнан. Индийская философия, 1, гл. 4, 8, 9).

⁹ *Не следовать* — трудно согласиться с переводом Дейссена: *Aber nicht von der Schrift gelehrt werden*. Такой перевод основан, по-видимому, на разночтении этой шлоки: вместо *sa samcṛitau* калькуттского издания приходится читать *sa samcṛuyata*. Однако Дейссен не делает замечания о разночтении, тогда как вообще он очень тщательно отмечает все такие места. Перевод Дейссена противоречив и по существу, так как в 7 шлоке ясно говорится о том, что и Санкхья и Йога упоминаются в Упанишадах, что вполне соответствует действительности. Смысл высказывания — представление свободного выбора пути к Освобождению; отходясь в методах, все пути ведут к одной цели (ср. «Бхагавадгита», IV, II). В следующей полушлоке практически все же отдается предпочтение пути Санкхьи и Йоги, так как эти школы в своей методике опираются на Писание. Такая защита системы вполне уместна в памятнике этой школы.

¹² *Жертва* — подразумевается: мудрости и йоги (ср. «Бхагавадгита», IV, 24 и сл.).

¹³ *Отвергнуть* — такое резкое отрицание «шептания молитвы», которое брамины считали исключительно своим правом, весьма знаменательно как выражение идеологической борьбы между кшатриями и браминами.

¹³ *Направленью* — то есть практике «шептания молитвы» (джапа).

¹⁴ *Кушу* — этой траве придавалось особое значение в ведических ритуалах, и выпад против куши следует принимать как явную издевку над ритуалами браминов.

²² *Не подлежит рождению* — учение о двух путях йогингов — концепция, близкая буддизму. Ее нужно отличать от учения о дороге богов и дороге предков (ср. «Бхагавадгита», VIII, 23 и сл.) — эти пути предопределяются кармическими условиями, в данной же шлоке говорится о свободном выборе достигнутого: оставаясь в «брахманическом» теле, он добровольно не покидает проявленного мира, чтобы содействовать освобождению других (ср. учение о бодхисаттвах махаянистов), но достигший может пойти и «верхним путем», порвав все связи и погрузившись в безмолвные нирваны. Таким путем идут «богатыри» (вира), по верованию джайнистов.

² *«Кромешные бездны»* — нирая — выпадение из жизни, «адская бездна», которую мифологически олицетворяет сын страха и смерти. Ближе всего это понятие передается через «кромешная бездна» или «кромешная тьма», то есть находящаяся за рубежом (жизни), «окромья», «вне». В главе 198 термин получил своеобразное зна-

чение — «область того или иного бога», которая является по отношению к освобождению «кромешной», то есть вне «области» освобождения.

⁷ *Божественным могуществом* — айшварья (от «Ишвара» — Господь). Означает «владычность», могущество, присущее богам, волхование. Дейссен переводит «сверхъестественная сила», но такой перевод не вполне удовлетворяет, так как боги обладают не «сверхъестественной», а сверхчеловеческой силой. Санкхья не допускает возможности «сверхъестественного» проявления, то есть вне пракрити.

¹⁰ *Туда* — то есть в ад, куда ведет дорога заблудших.

¹² *Пребывает в Брахмо* — Дейссен поясняет: то есть в Атмане.

¹² *В тело* — то есть почему шептун должен входить в тело, грешить, раз он есть по существу Атман? Дейссен понимает вопрос иначе и переводит «став этим, почему шептун должен входить в тело?». Но такое понимание противоречит сказанному выше: ведь говорится, что шептун не идет к высшему, он идет в ад. С такой постановкой вопроса несогласуется и ответ Бхишмы.

¹³ *Многие* — то есть не только шептуны, но и все люди, знание которых извращено, неправильно. Таким образом, Бхишма расширяет вопрос, слишком узко поставленный Юдхиштхирой. Вся глава является резким выпадам против ритуализма и привилегированных шептунов браминов. Такова была позиция буддистов. Санкхья проявляет в этом отношении половинчатость, оставаясь в пределах правоверных школ, она не доходит до конца в отрицании ритуализма, но все же допускает резкие выпады против браминов.

ГЛАВА 198

² *Частица Дхармы* — Юдхиштхира как сын бога Дхармы считается частичным воплощением этого бога.

⁷ *От (других) трех* — мысль выражена слишком кратко и требует пояснений. Дейссен дает такое пояснение: два — удовольствие и страдание; три — три гуны; восемь — пять индрий, манас, буддхи, авидья (незнание); другие три — субъект, объект и как связь между ними — познание.

⁸ *Четырех признаков* — видимость, слышимость, осязаемость, мыслимость (Дейссен).

⁸ *Четырех обоснований* — подразумевается познание: восприятие, следствие, предание, сравнение.

⁹ *Он* — Атман.

ГЛАВА 199

⁴ *Шесть частей* — учение о слогах, культ, грамматика, словесность, метрика, астрономия — так по Мунд. уп., 1, 1, 5 (ссылка Дейссена).

⁸ *Благосклонной* — то есть не гневаясь на него за непочтительность.

⁶ *Одобрила* — основное значение глагола рагс+рагисат — «смешивать», «примыкать», «присоединять». Дейссен переводит «почтила».

¹⁶ *Дхарма* — как бог Правды, Закона. Обычно образы Дхармы и Ямы сливаются, но здесь они разделены. В этом случае приходится сближать Дхарму с ведическим Варуной (или Митрой-Варуной) — олицетворением миропорядка и законности.

²⁹ *Яма* — все три бога олицетворяют смерть в различных ее аспектах: Кала олицетворяет всеразрушающую силу времени; Мритью (Смерть) — смерть как физическое явление; Яма символизирует нравственную оценку покойника, деятельность которого пресекла смерть. Яма есть загробный судья.

³⁴ *Сыну Солнца* — так в тексте (Surya). Яму обычно называют сыном Вивасвана, как одного из олицетворений Солнца (ср. XII, 199; 30 и «Супружеская верность», гл. 5). Интересно отметить, что образы Дхармы и Ямы в «Махабхарате» чаще слиты, но иногда раздваиваются. Юдхиштхира именуется сыном Дхармы, но никогда не сыном Ямы.

⁸⁷ *Задал* — букв. «совершил вопрос»; несколько витиеватый оборот подчеркивает почетное положение присутствующих и ритуальность самого вопроса.

⁴⁰ *Делах* — Дейссен поясняет: жертвоприношение за себя и других, изучение и научение, отдача и принятие.

⁴⁸ *Горячая* — букв. «очень большая», «чрезмерная».

⁶⁹ *Дополнения* — Веданга — трактаты научного значения.

⁶⁹ *Устав* — Дейссен дает Упанишады.

⁷² *Правды* — Дейссен переводит: Sie halten sich das Gleichgewicht, aber auf Seiten der Wahrheit ist das Übergewicht.

⁹⁹ *По благочестию* — то есть брамин преподавал Писание не за плату, а ради выполнения браминского долга (дхармы), что ему вменялось в услуги. Ученик же считал, что корова дана как вознаграждение за преподавание, и хотел еще особо оплатить «плод благочестия», чтобы не оставаться в долгу.

⁹⁹ *Горемычному* — букв. «собирает колосьев», так понимает здесь это слово и Дейссен. В «Повести о собирателе колосьев» (гл. 354 и сл.) оно употребляется в смысле «давший обет бедности».

¹¹⁸ *В руки* — букв. «вода уже упала мне на руки», в смысле «хватит, у меня полны руки».

¹²³ *В Солнце* — все перечисленные миры считаются конечными и дают более или менее длительное наслаждение до исчерпания заслуг, но не освобождают из самсары, а потому отвергаются истинными искателями Освобождения.

¹²⁴ *Качества* — gūṇa, так читает Дейссен; в калькутском издании стоит gaṇa — толпа.

¹²⁵ *Пространственное* — то есть относящееся к акаше; таким образом, в шлоках 124—125 перечисляются хотя и не в должном порядке все великие сути (махабхуты) образующие внешний мир.

¹²⁷ *От «я» отрешенный* — Дейссен переводит nirātmanas через Selbstlos. Эта шлока важна для понимания взаимоотношения Атмана и Брахмо. Многие места Упанишад, равно как учение хинаянистов и джайнистов, дают право понимать Брахмо как полное угашение или бездыханность (нирвана). Кипучая мысль эпохи «Махабхараты» становилась на различные точки зрения. Данный текст очень определенно примыкает ко взгляду хинаянистов и джайнистов с их «эзотерическим» учением о нирване как о полном угасании, небытии.

¹²⁸ *Состояние* — стхана здесь лучше передать через «состояние», чем через «месторождение», так как речь идет не о пространственном представлении, а о модальности.

¹²⁹ *Шестнадцати (частей)* — об этих частях говорится в Прашна уп., 6. Праджапати создал человека из шестнадцати частей, из которых пятнадцать частей требуют возобновления во время жизни (напр., волосы, ногти), а гибель шестнадцатой (дживы) равносильна смерти. Точное переименование частей сохранилось в разных вариантах. Смысл высказывания шлоки заключается в том, что стремящийся к Брахмо должен стать выше дживы, то есть воплощенного пुरुши (ср. Дейссен, Sechzig Upanishad's des Veda, S. 571).

ГЛАВА 200

⁶ *Богиней* — см. гл. 199, 6 и сл.

¹¹ *Вишвами* — повторение в подлиннике.

¹³ *Тысячеголовый бог* — Пуруша по Rgṇ., 10, 90 (Дейссен).

¹³ *Тимпаны* — пр. турия — ударный музыкальный инструмент.

¹⁷ *Двулепестный (чакра)* — букв. «две праны». Дейссен понимает под этим мухьяпрану (главную или головную прану), что не вполне точно. Токи ида и пингала в точности соответствуют двум пограничным стволам вегетативной нервной системы, а перекресты этих токов — вегетативным сплетениям. Ида и пингала оплетают центральный канал сушумму (спинной мозг) и верхними концами сходятся в межбровии, в двулепестном чакре так, что получается фигура, напоминающая кадущей Меркурия. Это — точная проекция мозгового придатка (гипофиза), «солнца эндокринной системы», как его называют специалисты. Проекция гипофиза вниз —

свод носо­глотки; сосре­доточию на этой точке при­да­ется большое значение при пси­хо­физических упражне­ниях йоги. Ука­зы­ва­ется, что при боль­шом сосре­доточии из этого места могут быть кровоте­чения, как это произошло, например, с Рамакриш­ной. Такое кровоте­чение, которое, по сви­детельству йогинов, может кончиться смертью, описы­вается и в этой главе.

¹⁸ *Внутри* — удара — «полость»; в данном тексте слово стоит в местном падеже и может быть принято за наречие. Дейссен не переводит это важное слово, без учета которого смысл шлоки затемняется. Шлока требует концентрации внимания не просто на кончике носа, а на области, находящейся глубоко внутри. Говоря языком современной физиологии, текст рекомендует сосредоточение на «гедовской зоне», то есть иннервационной (а не просто топической) проекции органа на кожу. Такие проекции хорошо знают китайцы и тщательно учитывают их при методе акупунктуры (лечение уколами).

¹⁸ *Сдвигиванием бровей* — это выражение нужно понимать символически. Речь идет не о простом нахмуривании бровей, а о сосредоточении биотоков (пран).

¹⁹ *Не шевелясь* — букв. «не двигая телом».

¹⁹ *В межбровье* — здесь описывается йогический прием «лаулика», заключающийся в фиксации глаз при максимальной верхней и нижней конвергенции (прием, в достаточной мере опасный для зрения) или же в крайней степени подъема взгляда при параллельной установке осей (закатывание глаз), но без естественной дивергенции. Цель приема — создать максимальную интраверсию и оптимальные условия для подавления зрительных восприятий. Эти три приема лаулики считаются неравноценными, так как сочетаются с определенными моментами психической настройки при упражнениях (соответственно мантрам *ne'ti* и *tat tvam asi*).

¹⁹ *Самосознание* — в подлиннике *ātman* в смысле дживы, принципа, управляющего пранами, а не в смысле 26 сути Санкхьи.

²⁰ *Свет* — о субъективных световых явлениях йогического экстаза говорят многие йогические тексты. Особенно полно об этом говорят тантры, которые изучал Avalon (Woodroffe) (см. «Serpent Power», 1931). О смерти во время великой самадхи (махасамадхи) говорят и некоторые современные индийцы. Вивекананда в своей «Раджа-йоге» рекомендует сосредоточение на своде носо­глотки, куда проецируется лежащий выше кости основания черепа мозговой придаток. Такое сосредото­чие может вызвать кровоте­чение из того места, на котором сосредото­чился йогин. В биографии Рамакришны передается, что однажды у него произошло сильное кровоте­чение из носо­глотки, чуть не стоившее ему жизни. Ученики Вивекананды наблюдали у него кровоизлияние в склеру, происшедшее во время махасамадхи, из кото­рой Вивекананда уже не вышел.

²¹ *Ха-ха* — (*hā-hā-kaga*) — слог *ha* соответствует правому лепестку двулепестного лотоса и является начальным слогом имен *Nagī* и *Nara*, он соответствует слову *откага* (об этой символике см. *Tantric Texts*, vol. X, ed by A. Avalon). В третьей сутре Камакалавиласы говорится: *Eē* (Дэви) форма проявляется как *anuttaralipi* (по комментатору и вимаршалипи), так как в соединении эти слоги образуют слово *ānam* (я), что значит Атман. Разбираемую шлоку Дейссен переводит вольно, так как вводит без скобок несуществующие в тексте слова в фразе «*erhob sich ein allgemeiner Ausruf des Bewunderung* «*hā-hā*» — все слова, кроме подлежащего и сказуемого и транскрипции *hāhā*, введены Дейссеном, интерпретирующим текст.

²² «*Мерой в палец*» — толкование этой меры дает Coomaraswamin, *Rigv.*, 10, 91, 1.

²⁵ *Уста Брамь* — устами Брамь назывались Веды.

²⁸ *Оба* — шептун и йогин.

³⁰ *Откровение* — великое Откровение — махасмрити; последующее Откровение — анусмрити. Дейссен указывает, что Нилаканта понимает под этим Веды и дополнение к ним; сам же Дейссен полагает, что здесь говорится о чтении и повторении данного текста.

Г Л А В А 201

⁸ *Обряды* — употребленный в тексте термин *шикша* охватывает обширный круг понятий. Первое, более широкое значение — уметость, искусство; в более узком смысле — подсобная наука Вед, прежде всего знание ритуала, а отсюда и грамма-

тики как науки, важной для правильного произнесения мантр, которые, по верованию браминов, теряют действенность при их неправильном произнесении.

¹² В гимнах — то есть в Ведах.

¹² Обрядность — в тексте «карма-йога». Это выражение в связи с упоминанием о Ведах нужно понимать в смысле «выполнение обрядов» или «ритуальное богопочитание», а не в том смысле, в каком этот термин употребляется в «Бхагавадгите»; вот почему последователи карма-йоги здесь называются каматмака, то есть те, чья сущность в желании.

¹⁷ Мыслью — Дейссен переводит здесь манас через «желание», по-видимому, в угоду близкой ему философии Шопенгауэра.

¹⁷ Действом — это слово в переводе выбрано для того, чтобы подчеркнуть, что речь идет не просто о «делах Творца», а о магическом, самодовлеющем обряде жертвоприношения. Учением о первоначальном жертвоприношении Пушана обосновываются ведические обряды жертвоприношений, которыми «держится мир». Таким образом, текст предельно сжимает мысль, выражая в полушлоке сущность ведийской космогонии. Не менее сжато выражено второй полушлой учение об Освобождении. Это место важно сопоставить с четвертой главой «Бхагавадгиты» (ср. также Rīgṇ., I, 164 и разбор Дейссеном этого гимна в Allgemeine Geschichte der Philosophie Bd. I, S. 106 и сл.; Чханд. уп. 3, 16—17 о Человеке как жертве и Прагнагхотра уп.).

¹⁹ Колодцев — в засушливых местах Азии существует так называемая кяризная система орошения: вода проводится с гор системой сообщающихся между собой колодцев, которые никак не огораживаются, а потому их нелегко заметить незнающему об их существовании. Замечание текста интересно тем, что свидетельствует, как давно эта система орошения была изобретена человеком.

¹⁹ Попадают — неувязка в тексте.

²⁶ Впоследствии — в тексте paraṇ, другое чтение paraṇ. Дейссен принимает второе и переводит «erhabene Seele».

²⁷ Мантры — здесь в смысле гимнов Ригведы.

²⁸ Не сущее и не не-сущее — на saṇ nāsat. Это очень важная формула по существу не Санхьи, а хинаянистов. В первой полушлойке отрицается всякая поляризация и даже нейтрализация противоречий. Так как все категории в конечном счете антитетичны, то такое отрицательное определение исключает не только категории, но и какую бы то ни было их нейтрализацию, так как идет дальше формулы Дунаса Скота Эуригены «Deus coeincidentia oppositorum est». Что бы не оставалось сомнения в определении Запредельного категорию Бытия — ср. «tat tvan asi» (ты еси То) и «Sacchitananda» (Бытие — Знание — Блаженство), во второй полушлойке особо подчеркивается отрицание этой категории в каком бы то ни было понимании. «Sacchitananda» («Бытие — Знание — Блаженство»), во второй полушлойке особо подчеркивается отрицание этой категории в каком бы то ни было понимании. «Sat» — сущее понимается как безусловное Бытие (ho op греческой философии), asat — как не-сущее, как безусловное небытие (крошечная тьма, ouk op греческой философии) и, наконец, как sat—asat, то есть сочетание антитезы категории бытия, существования, текучести бытия проявленного (Me op греческой философии). Но отрицание категории бытия выражает идею пустоты — śūnya. Эту идею и защищают крайние нигилисты хинаяны — шуңьявадины. Глава почти вся написана размером ануштубх, что выделяет ее как особо важную.

ГЛАВА 202

¹ Непреходящего — здесь повторен термин предыдущей шлоки — акшара. Далее приводится выработанная Санхьей схема развития великих сутей (махабхутов), но опускается вся лестница тонких сутей (танматрас). Такое опущение нет нужды принимать как отступление от схемы Санхьи; просто текст берет из схемы непосредственно нужное для данного изложения, предполагая, что вся схема слушателю известна.

¹ Преходящая — терминологическая особенность шлоки — употребление слова

кха вместо акаша и замена слова притхиви (широкая земля) словом джагати (преходящая). Эта замена логически подчеркивает онтологический ряд, так как для слова «мир» выбран синоним джагат (преходящий).

⁴ *Внутреннее я* — в тексте padhyātmavido — не знающие адхьятмана, что может означать и «внутреннего атмана» (дживу) и «высшего Адмана» (абсолютного субъекта). Дейссен для данной шлоки выбирает второе значение, что спорно, так как обычно То (Брахмо) и Атмана определяют как «Запредельное» (ragam); при значении, выбранном Дейссеном, получается тавтология: «Не знающий Запредельного Запредельного не знает».

⁶ *Скоплением* — эта шлока, довольно трудная для понимания, важна для выяснения истории соотношения раннего буддизма и Санкхьи. Мысль шлоки такова: все поле деятельности человека и самого человека —, поскольку он активен по отношению к полю, объекту — нужно рассматривать лишь как взаимодействие таттв природы. Эта мысль обычна для Санкхьи, ее можно встретить уже в Гите (например, III, 27—28).

⁷ *Направляющим* — таково основное значение садхака. Не ясно, почему Дейссен переводит его здесь через alldurchdringend, хотя сам же в Брахмаб. уп., 10 переводит его через Wirkender и замечает, что так понимал и Шанкара: Дейссен сам указывает на то, что Нилаканта сближает разбираемую шлоку с Брахмаб. уп., 12. Параллелизм названных мест важен также для решения вопроса о значении в данной шлоке термина ragamātma. Значение этого термина в философии Санкхьи неустойчиво и зависит от того, принимает ли данный текст 25 или 26 таттв. В первом случае ragamātma нужно понимать как Запредельный Атман, внеположный пракрити, а во втором — как Высочайший Дух, Вселенская Душа, относящаяся к космосу, как джива — к индивидуальному телу (adhyātma). В таком случае ragamātma и adhyātma выражают «осциллирующую границу» между вписанным и описанным многоугольником круга бесконечности (ср. учение Гегеля о действительной и ложной бесконечности в I томе «Логики»).

⁸ *Знание* — то есть опыт прежних воплощений.

⁹ *Выявляет* — мысль данной шлоки выражена довольно неуклюже, это затрудняет ее понимание. Обращает на себя внимание оборот «иное», чем он (сам). «Он» нужно для параллелизма; чувства выражают иное, чем есть они сами, запредельное им, с которым они не сливаются, а только способствуют его выявлению, в сознании человека, как светильник выявляет находящиеся во мраке предметы, не сливаясь с ними. Но как светильник сам по себе не светит, пока его не зажгут, так и чувства сами по себе не способны выявлять Запредельное, пока они не зажжены огнем познания.

¹² *Внутри* — можно перевести и «от них отличающийся», как это делает Дейссен, но такой перевод нарушает проводимую параллель «как в дереве скрыто пребывает огонь, так в теле скрыто пребывает Атман».

¹⁴ *Превеликим* — здесь под термином сумахан следует понимать манас (Дейссен).

¹⁴ *Образа* — в тексте линга — «образ», «символ»; вторичное значение — «тело». Дейссен оставляет слово без перевода, но в скобках замечает, что «линга» здесь надо понимать как «тело».

¹⁷ *Находящееся* — Нилаканта поясняет «например, кусок железа, накаливающийся на огне» (Дейссен).

¹⁷ *Образ* — в этой метафоре нужно видеть учение о сохранении причины в следствии; на таком понимании причинности Санкхья строила свой реализм. Данная причина развивает свойственный ей причинно-следственный ряд, все члены которого являются модусами данной причины, в конечном счете рассматриваемой как атрибут одной основы (substantia не husia), то есть прадханы или avyakta prakriti. Подобно и Абсолютный Субъект (Атман) отражает в пракрити свой собственный образ, а не какой-либо иной. Иначе понимает эту шлоку Дейссен, он переводит: «irgendeiner die aus der Glut herrührende Erscheinungsform annimmt, aber außer ihr keine andere Beschaffenheit der Gestalt zugleich mit übernimmt, so wird an einem Menschen nur die eine Erscheinungsform desselben sichtbar» и поясняет, что Атман проявляет лишь свой атрибут духовности (чайтаньям, от чит—мысль, сознание), а не иные свои

формы: всеведение и пр. Дейссен ссылается на Майтр., 3, 3. Такой перевод требует привнесения не существующего в тексте слова «человек» (Дейссен не ставит это слово в скобки). Ссылка на Майтр. уп. неубедительна, так как там говорится, что (единый) пуруша приводит в движение всю множественность мира, как на гончарном колесе (см. «Бхагавадгита», XVIII, 61); и здесь, как при ковке железа не железо преодолевает огонь, а огонь его преодолевает (накаляя), так и пурушу не преодолевает бхутатма. Но Упанишада ничего не говорит о том, что Атман проявляет лишь один из своих атрибутов. Вопрос об атрибутах Атмана вообще далеко не ясен, в частности его разрешение школой Санкхьи. Во всяком случае данную шлоку никак нельзя толковать без произвольных натяжек, как учение о проявлении атрибутов Атмана, тогда как, с точки зрения учения о сохранении причины в следствии, столь характерного для Санкхьи, шлока осмысливается легко, без натяжек. Следующая шлока по мысли весьма близка Майтраяна-упанишаде, где говорится о преодолении Агманом атманов сутей (бхутатм).

²¹ *Буддхи* — так читает Дейссен; в калькуттском издании вместо *mati* ошибочно стоит *mapas*.

²³ *Проходит* — эта шлока излагает учение, рассматривающее связь Атмана с таттвами как иллюзорную, ибо Атман только отражается в буддхи, порождая таким образом сознание и самосознание (буддхи, аханкара).

Вся глава выделена размером ануштубх.

ГЛАВА 203

⁴ *Погибают* — так понимает эту шлоку Дейссен; ее буквальный перевод — «тот (орган) погибает» — остался бы непонятным. Таким образом, шлока относит всю деятельность (актив) сознания к воплощенному, орган же признает пассивным и утрачивающим свою функцию без деятельности сознания. Однако это нельзя считать твердоустановленным положением Санкхьи, как можно убедиться по «спору манаса с индриями» и по спору пран («Анугита», XIV, 22 и 23).

⁵ *Всезнающий* — повторение в подлиннике.

⁹ *Его дорогой* — о символическом значении «дороги луны или предков» и «дороги солнца или богов» (см. «Бхагавадгита», VIII, 25 и сл.). В ежедневный ритуал входит произнесение мантр и совершение жертвенных обрядов в утренние и вечерние сумерки.

ГЛАВА 204

¹ *Исхода* — Дейссена указывает на параллелизм этой шлоки с Брх. уп., 4, 3, 9, где говорится, что спящий, витая своим сознанием, пока его тело спит, творит себе как бы различные образы. Там же приведено замечательное для того времени наблюдение «сны слагаются из дневных впечатлений», что полностью подтверждается современной наукой. Нужно отметить, что Дейссен, высказавший такое понимание этих слов упанишады, встретил возражения некоторых специалистов, понимавших текст как раз в обратном смысле, то есть что сны не зависят от дневных впечатлений и что понимание Дейссена якобы противоречит основной мысли Упанишад. Бётлинг понимает это место приблизительно так, как Дейссен.

⁵ *В предметы* — это выражение звучит по-русски несколько вычурно, но вполне точно передает мысль подлинника. Согласно философии Санкхьи, чувства именно погружаются в предметы, захватывая их вещество, как корова захватывает траву.

¹⁰ *Великий* — вся шлока — точная цитата Катх. уп., 3, 10; в 11 же шлоке упанишады перечисляются дальнейшие таттвы; выше их — непроявленная природа (авьякта); выше — Пуруша, а выше Пуруши нет ничего, ибо Он — конечная Цель. Дейссен замечает (Sechzig Upanishad's des Veda, с. 265), что для предыстории Санкхьи и Йоги важна вся Катх. и особенно 3, 10—13 и 6, 7, 11, где излагается в восходящем порядке постепенное развитие психического организма точно по системе Санкхьи.

¹⁴ *Лучами* — индрии соединяются лучами с предметами.

¹⁶ *Вкус исчезает* — ср. «Бхагавадгиту», II, 59.

¹⁹ *Мысль* — здесь мати вместо буддхи (Дейссен).

²⁰ *Непроявленного* — под авьякта здесь можно понимать пракрити в состоянии пралаи в прадхане, гомогенной первоматерии (hyle греков). Но здесь под авьякта допустимо понимать Атман.

ГЛАВА 205

¹¹ *Ниспада* — Дейссен поясняет: отпадает от Брахмо.

¹² *В манасе* — согласно системе йоги Патанджали первой ступенью психических упражнений является пратьядхара, то есть удержание чувств от их стремления к предметам. Чувства нужно сосредоточить в себе, интравертировать. Это и называется сосредоточением манаса, предшествующим более высокой степени сосредоточения, когда задача заключается не в пассивном моменте удержания деятельности чувств, а в активном направлении мысли на предмет размышления. Разумеется, как и всякая схема, и эта схема условна, статична. В действительности процесс сосредоточения протекает одновременно в своем пассиве и активе.

¹⁴ *Эти двери* — то есть воспринимающие аппараты чувств, первым делом зрения и слуха. В йогической технике существует облегчающий задачу прием, так называемый йонимудра, утробного положения: большими пальцами закрывают уши, указательными и средними — глаза; безымянные пальцы поочередно закрывают и открывают ноздри, через которые попеременно совершается вдыхание и выдыхание, а мизинцы лежат на губах, закрывая рот. Йонимудра обычно сочетается с падмасаной — позой «лотос», в которой принято изображать Будду, но только с иным положением рук (мудра) в зависимости от цели размышления об изображаемом. Мудры — один из выразительных приемов индийского, особенно буддийского искусства, раскрывающих внутренний смысл изображения.

²⁴ *Самосознание* — по-видимому, стих испорчен, так как в перечислении сутей (бхутов) введен необычный термин абхимана; если его принять в смысле «самосознание», как принимает Дейссен, то получается ненужный плеоназм, так как термин аханкара имеет то же значение; если же слово абхимана принять в смысле «гордыня», то есть в первичном значении этого слова, то нарушается схема таттв Санкхьи.

²⁵ *Её* → то есть совокупности; целокупность таттв постепенно развивается из первоматерии, но потенциально она там всегда содержится.

²⁵ *Без разлiченъя* — таким образом мыслится парное сочетание любых таттв.

ГЛАВА 206

¹ *Пять* — то есть пять индрий сочетаются, с одной стороны, с пятью их предметами, с другой — с манасом.

¹ *Нити* — ср. «Бхагавадгита», VII, 7.

⁴ *Вкушает* — в подлиннике рифмует пятая шлока.

⁷ *Поступком* — эта шлока изумительна глубиной и точностью своих формулировок проблемы ценности, так привлекавшей внимание философии послекантовского периода. Поступок оценивается («даёт плод») в зависимости от «познания», которое по установкам всегда носит волюнтаристический оттенок. Знание определяет буддхи, которая есть не просто «чистый разум», по терминологии Канта, а «практический разум», то есть разумная воля, совесть, определяющая нравственную ценность поступка. Вот почему выражение «sad—asad ātmaikat» лучше передать не через «то, что существует и не существует», как делает Дейссен, но в духе XVII главы Гиты, где дается развернутое определение понятия sat и asat с точки зрения нравственности. В конечном счете Гита ставит знак равенства между sat и дхарма и asat и адхарма, заключая главу положением: существует «благое», а «неблагое» не «существует» «ни здесь, ни в том мире». Так Санкхья связывает этику с онтологией.

⁸ *Знание* — трудно согласиться с пониманием этой шлоки Дейссенем, который пе-

переводит «...eine Erkenntnis, die auf das Erkenntnisobjekt sich gründet», ибо такое понимание второй полушлоки противоречит высказыванию первой. Во второй полушлоке говорится о чисто интравертированном познании, не обращающемся на объект, но противопоставляемому ему. Понимание Дейссена противоречит и дальнейшему изложению (ср. шлоку 9).

⁹ В нем самом — можно перевести и «в Атмане», что меняет форму, но не сущность высказывания.

¹⁰ *Степень проявления* — в подлиннике рупа — образ, форма. Дейссен переводит: Erscheinungsform, но здесь слово «больше» нельзя принимать за сравнение величины частиц (форм), так как по системе Санкхьи такое отношение располагается в обратном порядке: наиболее грубой, крупной считается «частица земли», наиболее тонкой — акаши. Из порядка перечисления в данной шлоке ясно, что речь идет о ряде проявления таттв, где каждая предшествующая таттва считается больше, в смысле выше, шире по объему чем последующая.

¹¹ *Пространство* — здесь употреблено вместо акаша вьйома (небо).

¹¹ *Время* — кала — здесь нарушена обычная схема Санкхьи, где высшей считается или буддхи, или махан, особенно при системе 26 таттв.

²⁰ *Недальновидности* — адришта — значит невиданный, неведомый, непредвиденный, а потому — «случай», «судьба», как нечто неучитываемое. Последнее значение и принимает Дейссен для данной шлоки. Как бы ни было оно правильно с лингвистической точки зрения, оно создает значительные смысловые трудности: перевод на европейские языки получает не свойственный подлиннику фаталистический оттенок; тогда это выражение легко понять как указание на «кармические противодействия», не учитываемые сознанием обыкновенного человека; ни в коем случае в подлинник нельзя вложить фаталистический смысл как в учении о Мойре. Допуская легкую лингвистическую шероховатость в выборе слова «недальновидность», я считал, что устранение смысловой трудности важнее формального буквализма.

²³ *Последовательным рассуждением* — термин анумана, широко использованный индийскими философскими школами, в частности школой ньяя; меньше других им пользуется Санкхья.

²³ *Умозаключения* — аваява — первичное значение слова «часть», «член». Буддисты понимают под этим термином отношение целого к составляющим его частям. Такое отношение ранний буддизм отрицает, так как отрицает существование целого, обосновывая атомичность проявленного, каждый момент которого, мгновенно возникая, мгновенно исчезает, так что целого не существует, а возникают и исчезают только части. То, что мы называем кинокартиной, объективно не существует, это только субъективное восприятие в категории времени отдельных, мгновенно возникающих и также мгновенно исчезающих раздробленных кадров. Такие «кадры» буддисты называли дхамма (пали) или дхарма (санскрит). Школы ньяя и вайшешика понимали под аваява предпосылки доказательства: «где есть дым, там есть огонь» — классический пример доказательства по способу «аваява». Дасгупта (Hist. of Ind. Phil., I, 379) считает, что в индийскую философию термин аваява, как название отношения части (аваяна) к целому (аваяви), впервые был введен философом Прабхакарой, одним из создателей (наряду с Кумариллой) школы мнманса. В области логики Санкхьи принимала установки школы ньяя и самостоятельно не разрабатывала этих терминов. Употребление их в философских текстах «Махабхараты» встречается редко. Таким образом, данная шлока представляет интерес для изучения развития индийской логики.

²⁴ *Мысль* — в подлиннике манас. Дейссен переводит через Geist, что весьма спорно. Духовность индийская философия признает только за абсолютным субъектом — Атманом, манас же относится к таттвам пракрити, да еще и к средним; выделять его из области пракрити Санкхья не дает никаких оснований. Переводя manas через Geist, Дейссен вынужден ослабить значение слова даршана, основной смысл которого «созерцание», «рассмотрение», а отсюда — «взгляд» как теоретическое изложение системы теории мысли — философии. Таким образом, слово имеет выраженный психологическо-философский смысл, простое физиологическое его значение в философских текстах оттеснено словоупотреблением на второй план. В разбираемом месте слово даршана употреблено 2 раза; в первом случае Дейссен его перево-

дит через Sichtbare, а во втором — Sehen. Этим Дейссен меняет смысл высказывания, который, по-видимому, таков: дискурсивное мышление теоретично, реальность же познается непосредственным созерцанием. Это одно из основных положений йоги, утверждающее, что для постижения Бытия требуется особое душевное состояние самоуглубления (самадхи), когда работа «чистого разума» (в кантовском смысле) прекращается.

²⁷ *Манас* — Дейссен принимает за подлежащее манас и также передает его через Geist, приводя подлинный термин в скобках. Действительно, трудно себе представить в системе Санкхьи утверждение, что манас может достичь Запредельного. Не лучше ли, чем с большой натяжкой, придавать слову манас значение «дух», принять слово manas как член сложного слова: manas — buddhi — raга. Тогда вся фраза получит безличный оборот. Б. Л. Смирнов предпочел известную грамматическую натяжку большой смысловой натяжке, которую учитывает и Дейссен, так как приводит подлинный термин после своего условного перевода. Предлагаемый перевод не создает никакой смысловой натяжки, так как Санкхья безоговорочно относит манас и буддхи к таттвам пракрити и также безоговорочно считает Атмана запредельным природою. Следующая шлока подтверждает, что речь идет не о манасе, а о пуруше.

²⁸ *К не проявленному* — по-видимому, здесь авьякта нужно понимать в смысле «не проявленная природа», так как далее говорится, что пуруша пребывает вместе с индриями в теле желаний (кама-рупа) (ср. «Бхагавадгита», XV, 8 — «Владыка... покидая тело, уносит чувства»). Дейссен переводит: entwickelt auch er sich, nach Belieben sich gestaltend, что спорно не только из-за большой вольности перевода, так может возникнуть недоразумение, будто бы Атман способен развиваться, что противоречило бы основному представлению всей индийской философии об абсолютном Субъекте.

³⁰ *Уносит* — ср. «Бхагавадгита», II, 67.

³² *Непреходящее* — Дейссен поясняет: «не вошедших в самсару».

³² *Непреходящее* — повторение подлинника.

ГЛАВА 207

³ *Рама* — речь идет о Парашураме, сыне Джамадагни. Включение Парашурамы в число создателей религии Вишну — обычный прием для синкретического браминизма: если не удастся ниспровергнуть, то надо ассимилировать. Так было и с буддизмом, разбитый который браминами оказался не под силу, тогда они объявили Будду воплощением Вишну. Не случайно Рама назван первым, даже раньше Нараяды, так выдвигаемого вишнуизмом.

⁵ *Бхагаван* — Bhagavān — владыка, господь (см. словарь). Дейссен часто переводит это слово через der Heilige, так он поступил и в этом случае. Я оставил слово без перевода, чтобы подчеркнуть связь Вишну с Бхагаваном, богом религии бхагаватов. На том же основании оставлено без перевода слово Ишвара значение которого близко значению слова «Бхагаван». Этот эпитет прилагается к любому богу, но особенно к Шиве обычно в сочетании с mahā: Maheśvara.

⁵ *Множествен в проявлении* — трудно понять, почему Дейссен переводит bahudhā vibhuh через Alldurchdringende, когда vibhu несет идею властного проявления, идею мощи, силы, а не проникновения (ср. «Бхагавадгита», гл. X). Дейссен смягчает выражение sruyate: wird mit vielen Namen bezeichnet, тогда как sruyate — почти специальный термин ссылки на авторитет Писания (Шрути). В данной шлоке его можно принять за ссылку на «Бхагавадгиту», X.

⁸ *Ветер* — так читает Дейссен, в калькутском издании явная ошибка. Хотя здесь и говорится о «последовательном уготовлении» или «приспособлении», однако порядок элементов грубо нарушен. В переводе сохранен порядок перечисления по тексту.

⁹ *Землю* — как последний элемент, то есть закончив творение.

¹⁰ *Санкаршану* — Нилаканта поясняет: аханкара (см. словарь).

¹⁷ *Седьмой* — при перечислении в санскрите нередко употребляется такой оборот. Упоминание о последнем члене перечисления дает представление о сумме перечисляемых объектов.

²⁵ *Лошадей* — упоминание рядом с лошадьми гандхарвов, возможно, есть след очень древнего представления о гандхарвах как о конеголовых людях.

²⁶ *Карлой* — ведический образ Вишну — карлик; так часто символизируется молния. Но Вишну прежде всего — солнечный бог. Его знаменитые «три шага» знаменуют три главные точки положения солнца: на востоке, в зените и на западе; зенит называется «след Вишну» (вишнупада). Как сын Васудэвы Кришна-Вишну есть Говинда, он угнал у Индры стадо коров, как Гермес у Зевса.

³⁴ *Странноглазого* — этот эпитет Шива получил потому, что во лбу у него был третий глаз, символизирующий способность ясновидения.

³⁵ *Душу всех существ* — Дейссен передает: *alle Wesen Beseelende*, относя это к Яме, что спорно. Вообще перевод этой шлоки у Дейссена отличается от текста калькутского издания.

³⁷ *Благочестия* — в подлиннике шраддха — первичное значение слова благочестие, как забота о предках (ср. лат. *pius*, например, как эпитет Энея). Позднее слово шраддха получило значение «вера». Понимание его в этой шлоке затруднительно. Возможен такой смысл: мужи сохраняли тело поскольку, поскольку они соблюдали благочестивое отношение к предкам как первую, главную обязанность потомков. Дейссен переводит *Lust*; сомнительно, чтобы слову шраддха дозвоительно было придавать такое значение.

³⁸ *Обязанность совокупления* — в древней Индии мужчине вменялось в обязанность породить сына, продолжателя рода, обеспечивающего продление культа предков. Даже аскет подвергался упрекам со стороны предков, если он, раньше чем стать аскетом, не породил сына. Повесть на эту тему есть в первой книге «Махабхараты». Незамужняя женщина могла потребовать от мужчины дать ей ребенка, заключив с ним брак «по закону гандхарвов» (сравни историю Хидимбы из I книги «Махабхараты»).

⁴² *Из жителей юга* — букв. «из идущих южным путем». В шлоке 43 подобно же говорится о северянах.

⁴⁴ *Обитают* — букв. «странствуют по этой земле».

ГЛАВА 208

⁴ *Васиштха* — в гл. 207, 17 он назван Дакшей.

⁵ *Предание* — в тексте пурана. Дейссен оставляет это слово без перевода. Сомнительно, чтобы здесь речь шла о какой-либо определенной пуране, наиболее ранняя из них датируется приблизительно VI в. н. э. Надо думать, что здесь слово употреблено в общем смысле: быть, былина, предание.

¹⁸ *Двоюкими отцами* — Дейссен поясняет: Праджапати (владыки существ), как отцы мира и учителя богов, поэтому боги называют их своими гуру и отцами.

²³ *Ашвины* — здесь хотя и говорится о «сонме», «гана», однако само слово «Ашвины» стоит в двойственном числе и в этой, и в следующей шлоке.

²³ *Адити* — к ним причислен и Агни, который в других местах считается брамином, равно и Сома. Число и состав Адитьев на протяжении веков очень колеблются. В ведические времена их насчитывали 3, позже — 7, 12. Во времена «Махабхараты» слово Адитья приобрело характер собственного имени Сурьи, Солнца.

²⁴ *Шудрами* — каста Ашвин определялась их деятельностью: они были лекарями, лечение же входило в дхарму (долг) шудров. Но для Ашвин делалось исключение. Им разрешалось совершать тапас, что под угрозой смерти запрещалось «земным» шудрам. Позднее, когда окрепли буддизм, вишнуизм и шиваизм, некоторые секты принимали шудр в члены секты, и запрет для них заниматься аскезой был смягчен.

²⁴ *Брминами* — о мнении, что род Анигараса — кшатрийский, см. вып. IV, с. 21.

ГЛАВА 209

⁵ *Пряник* — в ритуал приема почетного гостя входит предложение ему воды для омовения ног, полоскания рта и угощение медовым пряником (мадхупаква — медовое печенье).

²⁶ *Тридцатки* — то есть тридцати главных богов.

²⁷ *Вырастивший из пупка лотос* — *padmanābha* — букв. лотосопупый. БПС дает значение: «Тот, из чьего пупка вырастает лотос», что вполне соответствует мифологии и иконографии Вишну. Дейссен почему-то переводит в этой шлоке слово *padmanābha* через «возникший из лотоса» (*padmagarbha*), что является эпитетом Браммы. В шлоке 34 Дейссен переводит *Lotosnablige*.

ГЛАВА 210

¹ *Тятя* — см. 193, 1.

³ *Учитель* — букв. «сидящий в качестве учителя».

³ *Море* — букв. «гора».

⁷ *Объясняют это* — букв. «как это уготовано (выпечено) для мирян». Дейссен дает свободный перевод.

¹³ *Разумного шудру* — нельзя не отметить либерализм данной шлоки. Шудрам запрещались аскеза, изучение Вед, учительство; все это рассматривалось как стремление к власти, могуществу, а не как средство морального совершенствования. Тем более ощутимо величие Будды, имевшего силы разбить эти оковы и провозгласить право каждого человека на духовную жизнь, как он ее понимает.

³¹ *Шестнадцатый манас* — в порядке данного перечисления, но не в порядке последовательности развития «сутей»: аханкара, буддхи, манас, 10 индрий и пять предметов чувств. Так как манас является узловой точкой, связывающей 10 индрий и пять их объектов, то он и назван шестнадцатым.

³¹ *Один в превращениях природы* — то есть манас рассматривается не как нечто индивидуальное, но как единое явление ума в природе, чем утверждается возможность для индивидуума слияния с космическим разумом.

³¹ *Ухо* — в подлиннике перечисление ведется в обратном порядке.

³³ *Вездесущий* — букв. «всюду ходящий», «проникающий». Дейссен опускает это слово, хотя оно важно для понимания текста.

³³ *Язык* — мысль выражена сжато: вместо перечисления всех индрий упоминается только о вкусе, последнем в ряду чувств, как о представителе воспринимающих индрий и о речи как о представительнице действующих индрий.

³⁴ *Следовательно* — в подлиннике *tathā*; значение слова весьма обширно; в логическом изложении оно получает значение «следовательно» как заключение.

³⁴ *Боги* — индийская мифология связывала каждый орган с определенным божеством, то есть с соответствующей силой природы, как она понималась древними.

³⁵ *Познания* — творец познания здесь манас; Санкхья считает, что всякое знание основано на восприятии чувств, которые не осознают воспринимаемого, но лишь доносят его до манаса, который и осуществляет осмысление восприятия, отчего он и назван здесь «творцом познания».

³⁸ *Она* — Дейссен считает, что шлока говорит не о саттве, а о «сутях», и поэтому переводит единственное число подлинника множественным.

³⁹ *Великий дух* — маханатма, вселенская душа, космическое сознание, принявшие индивидуальный облик.

⁴⁶ *Познается* — Дейссен добавляет: «как Атман», но такое добавление не проясняет темноты шлоки; ее можно истолковать двояко. В индийской философии явления сна нередко использовались как доказательство отделимости сознания от тела. Основываясь на этом, шлоку можно понять в том смысле, что в сновидениях человек может чувствовать себя активным вне тела, когда оно покоем. Отсюда делается вывод об отделимости самосознания (пуруши), как дживы от тела. Можно истолковать эту шлоку и несколько иначе. В Эпосе нередко встречаются рассказы о том, как йогини, находясь в «тонком теле», являются людям, ведут беседы, разнобразно проявляют свою деятельность. Возможно, здесь содержится намек именно на такую йогическую силу (вибхути).

ГЛАВА 211

⁶ *Дживы* — здесь под дживой следует разумеать вселенскую душу, а не индивидуальную, которая еще не осуществила свое проявление.

⁶ *Манас* — здесь как Махан Атма. Вселенская душа, буддхи.

⁷ *Незнанием* — аджнана — так в подлиннике. Дейссен переводит «Erkennen».

⁷ *Причинно-следственный ряд* — Дейссен переводит: «...bewirkte ein Aggregat ihrer Wirkungen».

¹² *Искажений* — викара — для системы Санкхьи это непривычное выражение, так как обычно изменения, производящие причинно-следственный ряд, Санкхья называет паринана. Шлоки 11—12 представляют большой интерес для истории развития системы Санкхьи. Основным текстом, излагающим учение Санкхьи о причинности, является Санкхья-карика. Радхакришнан считает, что одним из основных положений Санкхьи является утверждение реального наличия причины в следствии. На этом положении Санкхья обосновывает реальность пракрити. Дейссен считает (Allg. Gesch. d. Phil. 1, 3, с. 478), что Санкхья, по существу развивает теорию не причинности, а тождества. Вся космология Санкхьи построена на теории перехода от потенциального состояния авьякта к актуальному вьякта. Отношение, существующее между этими состояниями, есть по существу тождество. Санкхья различает причину, содержащуюся в следствии (материальную причину), и воздействующую причину, обуславливающую следствие как проявление (вьяктам) причины (авьяктам). Условие проявления: место, время, форма. В разбираемой шлоке теория причинности изложена совершенно иначе: отрицается истинная связь причины и следствия; условием причинно-следственного ряда выдвигается вожделение, а время осуществляет связь причины и следствия. Вторая полушлока говорит о необходимости воздействующей причины для проявления материальной причины. Таким образом эта концепция существенно отличается от концепции зрелой Санкхьи и напоминает построение Шопенгауэра.

¹⁴ *Махатмы* — то есть индивидуальные души, достигшие космического сознания.

¹⁵ *Саттвой* — как высшее проявление пракрити (часть вместо целого).

ГЛАВА 212

¹¹ *Землю* — вторая полушлока этой шлоки переведена вольно, так как в подлиннике мысль выражена слишком сжато. Дейссен переводит: «...ebenso schützt dieser aus Erde gebildete Leib vor dem Untergange nur durch erdenstammnende Produkte». Глагола, соответствующего глаголу «Schützen», в подлиннике нет.

¹² *Патока* — в подлиннике гуда, первое значение слова «катышек», название катышков из патоки и вареного риса.

³² *Обрядов* — это один из резких выпадов против Вед, встречающихся в «Махабхарате» вообще и в «Мокшадхарме», как в вишнуитском тексте. Даже в Гите можно найти противоречивые высказывания, хотя и в гораздо более мягкой форме (II, 42 и сл.).

ГЛАВА 213

¹¹ *Покинуть* — не следует понимать этот изуверский совет за общепринятую в тогдашнем обществе установку. Мужчине вменялось в обязанность иметь хотя бы одного сына, чтобы обеспечить культ предков.

¹³ *Непроявленная (природа)* — природа в состоянии первоматерии (прадханы), где таттвы находятся в потенциальном состоянии. Эта и следующие шлоки раскрывают понимание Санкхьей причинно-следственного ряда, изменение состояния самотождественной материи, переход потенциальной энергии в кинетическую (ср. гл. 210, 12 и сл.).

¹⁶ *Самостоявшегося* — бхавитатма, букв. значит «создающий собственное существование». Таким образом, отрицается существование какой-либо силы, внеположной дживе. Это очень важное утверждение, основа последующего, четко сформулированного атеизма Санкхьи.

²⁰ *Подавляет* — *nirōdha* — подавление, замыкание. Следует отметить, что это слово употреблено в первой шлоке Йога-сутр Патанджали для знаменитого определения йоги: *yoga citta-vritti nirōdha*. По-видимому, слово *nirōdha* стало приобретать оттенок технического термина.

²¹ *Учение* — то есть Шастры; смысл высказывания — знающий должен при-
нять за руководство традиционное учение.

ГЛАВА 214

¹ *Руководство* — букв. «имеющий Шастры, как глаз».

² *Мантры* — то есть Веды.

⁷ *Брахмо* — в тексте ошибочно слово дано в среднем роде; так обозначается
Запредельное, а данная шлока говорит о проявленном и личном Брахмане.

¹³ *Поститься* — Дейссен делает ссылку на «Законы Ману», XI, 213: «(Питание)
коровьей мочой и коровьим пометом, молоком, простоквашей, коровьим маслом и
водой, (настоенной) на траве куша, и пост в течение суток считается самтапаной
криччхрой» (перев. Эльмановича).

¹³ *Очищающую мантру* — Дейссен поясняет: речь идет о 199 гимне X мандалы
Ригведы. В этом гимне описывается последовательность миропроявления. Он на-
чинается словами: «От сияющего тапаса возникла правда и дхарма...». Брх. уп.,
(6, 4, 4—5) рекомендует в таком случае произнести приводимое упанишадой закли-
нание, чтобы возратить силу, ушедшую вместе с семенем.

¹⁶ *Ветер* — здесь «пра́на» — жизненная энергия, нервный ток.

¹⁹ *Манас* — *manohā* — Дейссен принимает за сложное слово, как название
сосуда, несущего вождение, и вводит не существующее в тексте слово *heist*. Как
ни фантастично в смысле анатомии это описание, но физиологический факт распро-
странения по всему телу полового гормона, воздействующего на разные органы, под-
мечен с большой силой наблюдательности и с большой способностью суждения.

²³ *Трех начал* — *раса* — сок, *мановаха* — жилы, *самкальпа* — желанья. Так
трактует Нилаканта (Дейссен).

ГЛАВА 215

⁴ *Участвовать* — в подлиннике *анукампа*, переводимое буквально через «со-
страдание», но эмоциональный тон этих слов различен. В санскритском нет выражен-
ного противоречия между утверждением *ахимсы* и отрицанием *анукампы*, ибо *ахимса*
выражает идею пассивного невреждения, запрещает причинять страдание, причем
обычно примысливается: чтобы не создавать себе плохой кармы. *Анукампа* же вы-
ражает активный момент связывания своей кармы с плохой кармой другого, кото-
рая согласно взгляду индийской философии является заслуженным плодом собствен-
ных дел страдающего человека.

⁵ *Поступками* — в этой полушлоке есть четыре слова от корня (делать).

¹⁵ *Самсару* — смысл стиха заключается в том, что неразумные так усердно
тянут *самсару*, как разбойники перетаскивают награбленное добро в укромное
место. Мысль шлоки выражена крайне сжато, с пропуском глаголов, так что нельзя
быть уверенным в правильности толкования. Похоже на то, что здесь дается намек
на какую-то поговорку (ср. «Как цапля и пальма» в смысле: «Как снег на голову»).

¹⁹ *Чувства* — букв. «предметы чувств», то есть человек не должен допускать,
чтобы предметы воздействовали на его чувства.

²⁷ *Освобождения* — по сжатости языка эта полушлока напоминает сутры, не-
понятные без комментариев. Слова «те два» не связаны с предшествующими и на-
мекают на иную мысль. Дейссен считает, что под «теми двумя» нужно понимать
знание и неведение.

ГЛАВА 216

¹⁷ *Мазшвара* — великий владыка — Дейссен понимает как эпитет Брамь.

²¹ *Брахмо* — Дейссен поясняет: последователи Санхьи стремятся постичь
Брахмо рассуждениями, а йоги — силой сосредоточенности.

¹ *Четверицы* — Нилаканта толкует: сон, глубокий сон, проявленное и непроявленное Брахмо.

⁵ *Ведает* — перевод следует толкованию Дейссена, который читает «veti», хотя в калькуттском издании стоит «eti» — «ведет».

⁷ *Между ними* — то есть между непроявленной природой и пурушей.

¹³ *Четверица* — см. гл. 217, 1.

¹⁵ *Тапас* — по формуле: «Подобное овладевает подобным»; умерщвление плоти, накаливание упражнениями дает возможность овладевать миром, который произведен силой тапаса, то есть накаливанием, возогреванием.

¹⁵ *Сутью* — сияющая суть миропроявления — Атман; впрочем Дейссен переводит: «vermögedes in ihr enthaltenen Lichtelements».

²⁴ *Сознание* — чета — Дейссен переводит: «мысль». Отпавшие от йоги вместо того, чтобы погрузить свое сознание в Запредельное, сосредоточивают его на своем разуме, связанном через манас с «богами органов»; так они через этих «богов» связываются с чувственным миром, тогда как состояние самадхи, необходимое для достижения вершин йоги, характеризуется полным отрывом сознания от окружающего, то есть торможением всех чувственных восприятий, даже интрацептивных. По этой причине самадхи уподобляются состоянию глубокого сна, но отличаются от него особой духовной активностью, отчего самадхи называют четвертым состоянием (turya).

²⁶ *Сущее* — то есть Брахмо с атрибутами по толкованию Нилаканты (Дейссен).

²⁷ *Молнией* — Дейссен указывает на параллелизм данного места с Кена уп., 3, 29, где говорится, что, когда сверкает молния, невольно вскрикивают «ах!» и закрывают глаза. Так проводится параллель с восприятием высшего Света. О такой молнии рассказывают подвергшиеся смертельной опасности, но уцелевшие. Крайнее психическое напряжение нередко вызывает фосфены.

²⁹ *Выделяются на небосводе* — букв. «отличаются на небосводе»; Дейссен в скобках добавляет: «величиной». В предлагаемом переводе неясная мысль подлинника истолкована в том смысле, что после смерти такие махаты становятся светилами, как об этом говорится в описании путешествия Арджуны в небо Индры (см. вып. III, с. 82), а также в «Истории Шептуна» (см. гл. 200).

³¹ *Единый* — Дейссен переводит: «единственный» (einzige), что грамматически обязательно и суживает широкую мысль подлинника, допускающего множественность форм духовной работы при сохранении единой сути (ср. «Бхагавадгиту», VII, 21 и сл.).

³¹ *Веды* — Дейссен переводит единственным числом. Оборот подлинника позволяет думать, что речь идет не о канонических книгах, а о ведении (духовном).

³³ *Бхагавану* — думается, что здесь слово «Бхагаван» следует принимать не как нарицательное, а как собственное имя бога, поклонники которого называются бхагаватами. Ведический Вишну — довольно хитрый и воинственный бог, его кроткие черты, по-видимому, принадлежат слившемуся с ним Бхагавану, от лица которого говорит «Бхагавадгита». Привнесение бхакти в религию Шивы произошло гораздо позже, чем в вишнуизм, который уже в эпический период четко сформулировал основные идеи бхакти.

¹ (*Потомок*) *Джанак* — в тексте «Джанак». Так Дейссен и передает. Но в третьей шлоке стоит «Джанадэва» (богочеловек); это слово Нилаканта принимает за собственное имя потомка Джанак. Дейссен это слово совсем опускает. БПС, принимая взгляд Нилаканты, ссылается на данную шлоку (XII, 7883). Дальше в главе всюду говорится о Джанаке. Недоразумение объясняется тем, что в санскрите «Джанак» и «потомок Джанак» отличаются один от другого только долготою «а»: краткое «а» первого слова переходит в долгое во втором.

⁶ *Паччашикха* — о значении этого имени см. словарь. Текст 218 гл. очень важен в истории развития школы Санкхьи как первый известный текст атеистической

Санкхьи. Есть мнение, что Капила создал теистическую Санкхью, которую Панчашикха переработал в атеистическую, некоторые же считают первичной Санкхью Панчашикхи.

¹⁰ В *Пятиречье* — Дейссен переводит: «Он совершил тысячные жертвы Соме».

¹¹ *Панчаратре* — о значении слова и его употреблении в Нараянии см. словарь-указатель. Дейссен переводит: «Опытный в пятидневном жертвоприношении Соме».

²¹ *Отречение от варны* — Санкхья не учила отречению от варны, это буддийская черта.

²¹ *От действий* — здесь подразумеваются ритуальные действия (ср. «Бхагавад-гита», III, 1 и сл. и XVIII, 2 и сл.).

²¹ *От долга* — здесь разумеется не высший долг, а кастовые обязанности. Дейссен переводит здесь dharma через Weitaall.

²³ *Агамам* — здесь в смысле Упанишады.

²⁴ *Смерть «я»* — Дейссен переводит: «Смерть Атмана» и не-Атмана, объясняя, что человек после смерти становится «не-Атманом». Но такое толкование рискованно даже в тексте атеистической Санкхьи, признающей Атмана и отрицающей лишь двадцать пятую таттву, то есть личного бога, Вселенскую Душу. Предлагаемый период смягчает категоричность понимания Дейссена. Шлоку легко можно понять так, что речь здесь идет об аханкаре, а не об Атмане.

²⁵ *Не умирает* — эта шлока — хороший образец характерного для индийской логики способа аргументации.

²⁶ *Основанья* — букв. «признака».

²⁸ *Отрицателями* — нигилистами (nā'sti — nihil est) браманисты называли чарваков и буддистов (шуньявадинов).

²⁹ (*Доказательство*) — весь ход рассуждения построен на «законе аналогии», широко использованном не только буддийской логикой, но и вообще индийской. Шлока требует пояснений, особенно из-за сжатости изложения, приближающегося к языку сутр. Первая аналогия заключается в наличии производительной силы в малейшей частице баньяна (Ficus religiosa). Это растение отличается большой живучестью и способностью пускать воздушные корни, так что одно дерево может образовывать целую рощу. В тексте говорится о «воспроизводительной силе» — рата, буквально — «любовная утеха»; эта сила присуща буквально каждому кусочку баньянового дерева. Отсюда делается вывод, что она не является неделимым целым, а делима наравне с телом. Подобно же в любой части молока предсуществует масло, его жизненная сила; ее можно извлечь из молока. Рождение происходит по материальным причинам, а потому и дает материальные следствия, так как причина пребывает в следствии. Память есть следствие материальных причин, воздействующих на человека. «Жизненная сила» магнита делима, так как присутствует в каждом его куске. Самоцвет (сурьяканта — солнечный камень — топаз) получает свою «жизненную силу» от материальной причины — солнца. Наконец, жизненная сила воды испивается солнцем. Общая мысль такова: всюду мы видим материальные причины, а так как причина пребывает в следствии (это основная мысль в школе Санкхьи), то мы нигде не можем найти духовного следствия, то есть души. Все эти примеры характерны для построения доказательств индийской логики. В европейской философской литературе ближе всего к индийской логике стоит «Индуктивная логика» Дж. Стюарта Милля.

³⁰ (*Возражения*) — в 29 шлоке излагаются доводы материализма, которого придерживался Панчашикха. С 30-й шлоки начинается изложение доводов учения, отрицающего материализм. Возражения также обосновываются закономерностью причинно-следственного ряда. Противник материализма стремится показать возможность нематериальной причины; доводы таковы: 1) эффективность обращения к богам как к нематериальной причине; 2) возможность оставления душой тела, после чего составляющие его элементы распадаются; отсюда вывод: душа есть причина тела, устранение которой устраняет и следствие; 3) после смерти как бы обрывается причинно-следственный ряд, порожденный умершим, но такой обрыв невозможен, значит необходимо предположить существование дживы как носителя причинно-следственного ряда и «вкусителя» плодов дел», проявляющихся в характере

следующего воплощения, которое таким образом является необходимым. Таково, по мнению идеалиста, возражающего материалисту, единственно возможное осуществление непрерывности причинно-следственного ряда, на которой настаивает школа Санкхьи.

³¹ *Недопустимо* — эта шлока, весьма интересная для гносеологии, по существу утверждает существование двух параллельных, но не тождественных рядов: материального и нематериального; это своеобразный психофизический параллелизм.

³² *Иные* — Нилаканта видит здесь намек на буддистов, отрицавших реальность эмпирической трансцендентной личности (Атмана) на основании своей концепции причинно-следственного ряда, который они понимали как ряд вспыхивающих и исчезающих моментов (ср. учение Юма), не связанных друг с другом, а только следующих один за другим во времени, что и создает иллюзию их внутренней связи. Такая концепция причинности естественно приводит к ирреализму, не только феноменологическому, но и нуменологическому. Школа Санкхьи, отстаивая реализм, должна была сражаться на два фронта: против формирующегося ведантизма и все более укрепляющегося хинаянизма, учение которого «Махабхарата» определяет как нигилистическое: нигилистами считались и чарваки.

³³ *Уготованным* — подразумевается: «в прежних воплощениях», таким образом, отрицается всякая субстанциональность, которую ранний буддизм называет «пустотой» (шунья).

³⁴ *Отсюда* — то есть из разрушенных составных частей «поля». Иными словами — все миропоявление есть лишь следствие заблуждения и несубстанционально. В этом ранние буддисты и ведантисты сходились.

³⁵ *Последовательная связь* — это типичное для буддистов рассуждение о законе достаточного основания.

³⁷ *Восприятием* — таким образом, чисто онтологическая проблема подменяется проблемой ценности, то есть этической. Показав эту ошибку, Панчашикха категорически отвергает такой прием: вопросы онтологии должны решаться своей методикой, вне зависимости от того, как это решение может отразиться в области этики. Нужно исходить не из того, заслуженно или незаслуженно дается счастье, но из чисто объективных фактов, добытых непосредственным восприятием пратьякшой, а не путем умозаключения. Только исходя из реального, полученного непосредственно восприятием, можно строить умозаключение. Классический пример индийской логики: наличие дыма над холмом (видимое) позволяет заключить о наличии огня за холмом (невидимое). Интересна близость индийского образа с образом знаменитой «платоновской пещеры»: человек, сидящий спиной к выходу, видит на задней стене пещеры лишь тени реальностей, предметов, продвигающихся мимо пещеры. Человек, созерцающий тени (феномены), умозаключает о существовании нуменов, бросающих «тени» на стену пещеры. Бросаются в глаза все формальные и логические преимущества индийского довода, основанного на реальности повседневного опыта, перед надуманным и спутанным доводом Платона.

⁴² *Закономерность* — букв. «путь».

⁴² *Вед* — букв. «слова Вед».

⁴⁵ *Агамами* — здесь в смысле Вед вообще; Дейссен так и дает в переводе: «Ведами». Этот очень важный выпад против Вед свидетельствует, как глубоко проникли тогда буддийские настроения в умы.

Концовка. «Слово Панчашикхи» — Дейссен дает другой вариант главы: «Слово Панчашикхи в опровержение еретиков».

ГЛАВА 219

² *Сознания* — кажется, наиболее ранним философским отрицанием сохранения сознания (но не бытия!) после смерти является смелое учение Яджнавалкьи в Брх., 2, 4, 11—12. Яджнавалкья исходит из предпосылки абсолютной самотождественности бытия. Самосознание есть рефлексия (ср. учение Фихте о рефлексии), требующая противопоставления субъекта объекту или, говоря словами Яджнавалкьи: если есть двой-

ственность, то один видит другого, один слышит другого, один другому говорит, а когда все становится Атманом, то кто кого может видеть, слышать... как может один другого познавать? Как крупинка соли растворяется в океане и ее уже нельзя извлечь оттуда, так и самосознание безвозвратно растворяется в океане космического сознания. Поражает глубина, смелость и последовательность мысли этого древнего философа, создавшего свою теорию не позже как за 1 тыс. лет до н. э. Таким образом, Яджнавалкья чисто философским путем, без всяких *appelatio ad hominem* приходит к формуле: бытие первее самосознания.

⁷ *Сутти* — здесь называется дхату, а не как обычно бхута, что является особенностью данного текста. Элементы в этой шлоке, как это часто бывает, перечислены не в порядке, принятом системой Санкхьи, а в случайном сочетании.

⁹ *Сложно* — букв. «не просто».

⁹ *Сочетание тела* — выделены «активные» элементы (моменты) сочетания.

¹⁰ *Самобытие* — дословный перевод термина *svabhava*. Дейссен переводит: *ihre Eigenart*, относя этот термин к чувствам и их предметам. Но, кажется, здесь под *свабхавой* правильнее понимать основу личности (*аханкару*), а под сознанием (*чечаной*) — буддхи. Такое понимание придает перечислению больше стойкости в духе системы Санкхьи. Известное своеобразие терминологии разбираемого текста позволяет предлагаемое толкование.

¹¹ *Читта* — здесь вместо манаса.

¹² *Тройственное* — *trividha* — так читает Дейссен; в калькутском издании — *vividha* (разное), что ошибочно, так как дальше говорится о трех состояниях: 1) радости, 2) страдании, 3) свободе от того и другого.

¹³ *Шестым* — здесь, конечно, подразумевается манас, который вместе с чувствами, а не с предметами чувств, как в тексте, обуславливает сознание.

¹⁵ *Свойств* — гуна, как читает Дейссен, а не гана, как в калькутском издании.

¹⁵ *Я* — Дейссен переводит: Атман.

¹⁸ *Бедою* — эта шлока — довольно резкий выпад против ритуализма, так как под «предписанными действиями» разумеются жертвоприношения и другие религиозно-кастовые обряды.

¹⁹ *Имущества* — так буквально. Дейссен переводит: *Opfersub — stanzien*.

²¹ *Силу* — такая систематизация — особенность данного текста. Обычно перечисляются 10 индрий, а манас, как одиннадцатое начало, считается их общим центром.

²⁴ *Сознание* — в тексте: *cittam* вместо *manas*.

²⁵ *Смысл речи* — такое вторичное значение приходится здесь придать слову *бхава*. Дейссен переводит просто «речь». Оборот подлинника не ясен и требует при переводе толкования. По-видимому, высказывание нужно понимать как реалистическое утверждение, что интеллект (смысл речи) зависит от получаемых впечатлений по схеме: предмет чувств — воспринимающий орган — осмысливающий орган (манас). Такое понимание вполне соответствует учению Санкхьи о психическом обосновании познания: «Нет ничего в уме, чего бы ранее не было в чувствах» (ср. «Анугита», гл. 21 и сл.).

³⁴ *Соответственно* — то есть ни предмет, как таковой, ни воспринимающий орган не осознаются, осознается лишь специфическое для данного органа восприятие, которое есть функция манаса.

³⁵ *Сознания* — здесь *читта* вместо манас.

³⁸ *Тела* — это точная формулировка древним философом функции кортико-висцеральных связей не может не вызывать удивления. Она показывает, до какой степени сознательно и целенаправленно древние проводили известные йогические упражнения и до какой степени была развита у них цинэстезия.

³⁹ *Агамам* — в этой резкой критике и в опоре на данные опыта выражено большое влияние на Санкхью буддизма.

⁴⁴ *Сливается...* *джива* — ср. примечание к гл. 219, 2.

⁴⁷ *Исчезли* — это высказывание, противоречащее духу всей главы, нужно считать редакционной вставкой.

⁴⁹ *Кожу* — образы, часто встречающиеся в буддийских текстах.

ГЛАВА 220

¹³ *Помогает* — «помощь всем существам в труднодостижимом» — установка махаянистов; это важно отметить для датировки и анализа содержания текста, в частности для оценки связи учения Панчашикхи с буддизмом.

²⁰ *Собой владея* — нравственные требования этой главы носят скорее буддийский, чем браманический характер. Буддисты понимали невреждение как благожелательность и действенную помощь всем существам, тогда как йогизм (джнана-йога) понимал невреждение в буквальном смысле, как ненанесение вреда не ради другого, а только для того, чтобы не впутываться в сети кармы. Не сострадание, а равнодушие ко всему считается особым достижением джнана-йоги.

ГЛАВА 221

⁴ *Благие* — умеренность в пище, но без самоистощения — установка буддизма, а не браманизма, проповедовавшего «ужасающий тапас», жестокое самоистязание.

⁷ *Амриты* — здесь в смысле остатков пищи после жертвоприношения и потчевания гостей.

¹⁰ *Постник* — в подлиннике это не совсем ясный оборот. Дейссен понимает так, что рекомендуется есть не днем, а только два раза в сутки: утром и вечером. В таком случае постником считается тот, кто несколько сокращает приемы пищи. Если же понимать шлоку так, что, не рекомендуется принимать пищу чаще положенного, «постник» определяется как тот, кто соблюдает общее правило приема пищи. Во всяком случае шлока направлена против крайностей самоистязания и рекомендует «средний путь», на котором настаивает буддизм.

¹² *Нежертвенного мяса* — браминам разрешалось есть мясо только принесенных в жертву животных; убивать животное для себя считалось грехом.

¹⁶ *Небожители* — предполагается, что праведники становятся звездами и шествуют по небу.

¹⁷ *Вкушают* — Дейссен понимает здесь глагол *bhuj* в более широком смысле и переводит: «они наслаждаются в обществе богов». Мне кажется, правильной более узкое понимание: вкушение остатков жертв богам и предкам, приобщает совершающего ритуал к трапезе богов и предков еще при жизни; при жизни такие люди радуются сынам и внукам и шествуют высочайшим путем после смерти. Более широкое понимание Дейссена ослабляет логическую связь между отдельными положениями высказывания.

ГЛАВА 222

¹ *Пुरुша* — здесь это слово можно понимать двояко: как «человек» в физическом смысле слова и как «жива», душа; в этой главе слово употребляется то в том, то в другом смысле.

¹¹ *Положения* — благочестивый поклонник Вишну, Прахрада, царь даитьев, был свергнут с престола адитьями; по другому сказанию, его отец, Бали, велел подвергнуть сына пыткам, чтобы заставить его отказаться от почитания Вишну.

²¹ *Достойным* — букв. «соответствующий», «соразмерный»; Дейссен понимает в смысле внешнего вида и переводит: «благообразный» и соответственно «безобразный».

²⁵ *Природы* — так в тексте. Дейссен переводит аналогично. Связь между полушлоками неубедительна.

ГЛАВА 223

⁵ *Варуна* — по контексту в ведическом значении «небо», а не «вода», о которой говорится ниже.

²¹ *Зонт* — как символ царской власти.

²² *Столб* — для привязывания жертвенных животных, носившей особое название «юпа».

²⁴ *Хозяин* — хозяином жертвы назывался тот, кто оплачивал стоимость обряда.

¹ *Шипящему* — так в тексте.

¹⁴ *Убийца* — ср. Катх. уп., 2, 19; «Бхагавадгита», II, 19.

¹⁹ *Время* — можно перевести и так: «глубокое в своей мощи время».

²⁰ *Получает* — ср. «Бхагавадгита», XI, 32 и сл.

²³ *Травяным мешком* — букв. «пожирателем мякины».

²⁶ *Вечный* — так переводит Дейссен; букв. «все бесконечное».

⁴⁷ *Пятикратно* — Дейссен указывает, что эта шлока — ссылка на Тайт. уп., 2. Там сказано, что Брахмо окутано оболочками: наиболее грубая образуется из пищи — это физическое тело. Следующая оболочка — из праны, то есть является общей основой жизни и образует тело акаши. Третья оболочка — психическая, образуется манасом: это — принявшие форму мысли, желанья, воля. Четвертая образована сознанием, противопоставляющим субъекта объекту; благочестие — голова этого тела, объединение; (йога) — туловище; владычество — основа. Пятая оболочка состоит из блаженства, в котором снимается разделение субъекта и объекта. С точки зрения проявленного, это пустота, ибо сюда не проникает майя, но с точки зрения Реального, это абсолютное Бытие. Позже (Нрисинха уп.) это состояние определяли формулой: Бытие — Сознание — Блаженство. Формулировка данной шлоки слишком сжата, и буквальный перевод не передает мысли подлинника. Чтобы мысль была достаточно ясна, приходится не только вносить пояснительные слова, но и несколько изменять грамматическое построение фразы.

⁴⁹ *Без знаков* — текст четко формулирует задачу диалектики Абсолюта. По существу философской постановки вопроса Абсолют неопределим, ибо всякое определение ограничивает и предполагает двойственность: субъект и объект. Это философское положение легче всего иллюстрируется понятием аксиомы в науке. Любая наука, начиная с «науки наук» математики, основывается на аксиоме (или аксиомах), представляющей для данной системы абсолютное, из которого развивается данное множество (ср. Георг Кантор, «Учение о множестве»). Такое отношение символизируется отношением круга (единый) к вписанному многоугольнику (множеству), стремящемуся к единству предела, как это четко излагается в теории пределов (ср. учение Гегеля о реальной и дурной бесконечности). Математическая точка, выражаясь языком индийской философии, «не обладает знаками» (символами) и, с точки зрения множественности, является чистой абстракцией, и в этом смысле *asat* — «ничто» гегелевской логики, но совершенно необходимой в системе множественности, по отношению к которой эта абстракция является абсолютным Бытием. Как точка, будучи в категории пространства, есть необходимое условие всех пространственных отношений, так Бытие (*ho op*) не существует в проявленном бытии (*me op*), но является его неперменным условием. В практической математике точка якобы получает признаки, но по существу они относятся не к точке, а к пространственности. Например, в аксиоме: «движение точки образует линию» «движение» по существу не признак (символ) точки, но модус пространства. Только такое построение выявляет смысл формулы: «Бытие первее сознания», наиболее раннее рассмотрение которой можно найти в учении упанишад, в частности рассматриваемого места — в древнейших Тайт. уп. Учение об оболочках Брахмо по существу заключает в себе «учение о пределе» (ср. начало «Науки логики» Гегеля и «Учение о множественности» Георга Кантора в серии «Новые идеи в математике», 1914 г., с. 9).

⁵⁰ *Возникает* — учение о неопределимости Абсолюта создает необходимость теории причинности. Панчашикха, опираясь на предпосылку отсутствия признаков Абсолюта к причинно-следственному ряду. Рассматривая причину как основу миропроявления, философ не может приписать ее Абсолюту, не впадая в противоречие с первым утверждением. По теории Санкхьи следствие есть изменение причины, выражаясь языком системы: горшок есть видоизменение (викара) глины. Утверждать, что миропроявление есть следствие Абсолюта, то есть, что Абсолют имманентен миру, значит разрушить самую идею Абсолюта. Но если Абсолют не может быть первопричиной, то тем не менее он может быть следствием. Таким образом, требо-

вание обосновать Абсолют философски незаконмерно, подобно требованию обосновать любую аксиому любой науки. Так в индийской философии снимается закон причинно-следственного ряда.

⁵¹ *Не ухватишь* — третье положение Панчашикхи отрицает за Абсолютом пространственные отношения, а, следовательно, какое бы то ни было движение. Все три положения отрицательны и следуют формуле *pe'ti* (Брих. уп., 2, 3, 6). В 3, 8, 6 та же упанишада указывает, что сущность Брахмо отрицательна. Но отрицание дается диалектически. Дейссен указывает на параллелизм этой шлоки с Иша, 4—5, где так формулируется диалектика природы Брахмо: «Оно (*tat*) без движения и все же быстрее мысли. Оно покоится и вместе с тем вне покоя. Оно далеко и вместе с тем близко».

⁵² *Не воспринимает* — то есть абсолютный субъект не может быть объектом. Брихад. уп. (4, 5, 15) формулирует это так: где есть двойственность, там один может видеть другого... обонять, вкушать. Атман не то, не то (*pe'ti*), Атман непостижим... Кто может познать Познающего?

⁵² *Агни* — сравни учение об Агни-Вайшванаре (Deussen, Allg. Gesch. der. Philos. Bd. I, I, 177 и сл.).

⁵⁴ *Кала* — упоминание о Кале встречается в поздних упанишадах: Кауш., Ханса, Дейссен в «Истории философии» (1, 1, 210, и сл.) приводит гимн Атхарваеды, 19, 53, 54, где говорится о Кале как творце. В Майтр. уделяется учению о времени большое внимание; в 6, 14 дано определение Калы как Брахмо. В V, 14 время определяется как «нереальная реальность».

ГЛАВА 225

⁷ *Трудноудержимой* — Дейссен: *Schwerzuertragende* — трудновыносимой.

⁷ *Вожденную* — Дейссен: *tatendurstig*.

ГЛАВА 226

⁶ *Дхарму* — это слово оставлено без перевода чтобы не навязывать читателю того или иного толкования в таком рискованном утверждении, хотя, трудно не согласиться с толкованием Дейссена, переводящим здесь «дхарма» через *Pflicht*—долг, обязанность.

⁷ *О прекрасном* — то есть об Атмане. Дейссен ссылается на Чханд., 8, 3, 2, где сказано: воистину тот Атман пребывает в сердце; объясняет его так: *hrīdī ayam* (в сердце тот), поэтому говорится: *hrīdayam*. Конечно, такое объяснение — просто игра слов.

⁹ *Повелитель* — ср. «Анугита», гл. 26.

¹² *Определили* — подразумевается: в зависимости от дел (кармы), а не по своему произволу. Здесь сказывается понимание закономерности явлений жизни, выраженное пословицей: «Что посеешь, то и пожнешь».

¹⁵ *Высшее и превосходное* — выражение Мунд. уп., 2, 2, 8 (Дейссен). Мунд. относится к средним упанишадам, написанным ритмически. О более позднем ее происхождении свидетельствует то, что эта небольшая упанишада содержит большое количество цитат из других упанишад.

¹⁷ *(Свое) время* — в тексте дхурандхара; первое значение слова: «подъяремный», «несущий бремя»; в более широком смысле — «вожак», «проводник». Так переводит Дейссен. Слово «вожак» придает тексту выраженный буддийско-джайнистский оттенок, что необязательно.

¹⁹ *Угрозе* — в древней Индии были весьма популярны богословские споры, где страсти разгорались предельно. Нередко разъяренные противники прибегали к «физическим способам доказательств». Даже такие столпы индийской философии, как Шанкара и Рамануджа, не избежали такого рода «доказательств». Пламенный вишнунт Рамануджа, прибыв на юг Индии, где в то время уже главенствовал шиваизм, после таких дискуссий вынужден был спасаться бегством от угрожавшей его жизни опасности. В третьей книге «Махабхараты» есть эпизод, повествующий, как один спорщик-брамин ставил условием богословского поединка смерть побежденного.

²⁰ *Во времена заблуждения* — в подлиннике единственное число, по-видимому, речь идет о югах: кали-юга считается временем всеобщего упадка и заблуждения.

ГЛАВА 227

³⁶ *Гонит* — в подлиннике употреблен глагол *kaḥ* — гнать, понуждать; отсюда и название времени *kāla*, персонифицированное потом одной из ипостасей Шивы, но иногда и Вишну называют Калой (ср. «Бхагавадгиту», гл. XI).

⁹⁰ *Сеть Варуны* — или его «узы» — символизируют посмертное очоение.

⁹¹ *Сам губит* — то есть Кала, смерть.

⁹⁴ *Объемлет* — в изображении пляшущего Шивы, типа «Владыка пляски», Шива заключен в эллипсис или круг с пламенными языками — символ всеразрушающего времени. Он топчет демона иллюзии, но милосердие Шивы выражается приподнятием правой ноги и положением левой руки в мудре «хобота слона» (см. шмуц-титул к XI книге «Махабхараты», в IV вып. этой серии).

¹⁰⁷ *Амалака* — терпкий плод дерева мироболана, употребляемый с лечебными целями. Символ постижения терпкости самсары и возможности излечиться от жажды жизни. Символ этот особенно популярен в буддизме: буддхисаттв часто изображают с этим плодом в руке.

¹¹³ *Владыки* — в подлиннике: «ришабха» — бык как животное и как символ силы, производительности, власти; частый эпитет раджей. Бык — одно из наиболее распространенных изображений Шивы.

¹¹⁷ *Будь счастлив* — поучительно сравнить эту беседу победителя и побежденного с греческим мифом о Прометее, как его изобразил Эсхил в «Скованном Прометее». Индийский миф передает внутреннюю свободу собеседников и показывает благородство и сострадательность победителя, у греков же — порабощение страстью и холодная жестокость победителя.

ГЛАВА 228

⁸ *Поплыли* — Дейссен добавляет: «на корабле».

¹¹ *Явилось* — оптическое «раздвоение» диска солнца, реально наблюдающееся явление.

¹⁵ *Падма* — значит: «лотос»; как многие другие боги индийского пантеона, Шри называется несколькими именами; Шри, Лакшми, Падма; множественность имен объясняется слиянием нескольких мифологических образов в один. Кажется, «Падма» — наиболее древний из них. В мифологической символике у разных народов особенно выделяются лилейные; многие из лилейных — водяные растения и, так сказать, проходят три мира (земля, вода, воздух). Для символического мышления число три выражает идею единомножественности, ибо это — число первой возможной геометрической фигуры (треугольник). Будучи нераздельно целым, именно разъединенностью своих углов, треугольник символизирует идею целокупности, единомножественности. Число три есть первое число, способное выразить основную диалектическую концепцию: объединение тезиса и антитезиса в синтезе. Лилейные, в частности лотос, особенно связаны с числом три, так как симметрия лепестков цветка основана на трійке (а не на пятерке, как у большинства двудольных). Так, цветок нарцисса образует совершенно правильный шестиугольник. Эти и многие другие причины привели к тому, что многие народы (индийцы, египтяне, евреи) ввели лилейные в свою религиозную символику. Мощные заросли лотоса вызывают мысль о плодородии, о производительной силе природы. Вот почему лотос уже на заре исторической жизни человечества стал символом Великой Матери; в искусстве Индии широко использован этот образ, изучение которого представляет одну из увлекательнейших тем истории религиозного искусства Индии. В период преобладания мужского начала в индуизме Богиня Падма начала сливаться с мужскими символами: Брамой, Вишну, что ясно отразила иконография этих божеств. Буддизм широко заимствовал от вишнуизма символ лотоса (ср. Zimmer, *Myths and symbols in indian art*. 1953). Данный миф — хороший образец того, как происходит это слияние.

¹⁷ *Дал знать* — обычай требовал, чтобы младший, обращаясь к старшему, назвал себя в некоторых случаях, даже если он был известен старшему. Так, например, Юдхистхира называл себя, являясь к Гандхари, выражая этим покорность и почтение, так как, по верованию древних, знание имени обеспечивало власть над его носителем (ср. кн. XI, в IV вып.).

²³ *Память* — ср. «Бхагавадгита», X, 34.

²⁷ *В асурах* — переход Шри от асуров к сурам можно рассматривать в двояком аспекте: историко-религиозном и политическом. Есть основание думать, что древние арии отождествляли благие явления природы с асурами, на что указывает смысл этого названия — светозарный (ср. франц. *azur*). Мазданзм, рано отделившийся от ведической религии, сохранил древние формы; антитезу добра и зла он символизирует в образах двух равных силой богов: Ахура Мазда есть асура — образ добра, а зло — в образе Аримана (хоть «арьяман» по-санскритски значит «почтенный»). На более поздних стадиях ведической религии отношения оказались обратными. Арьяман входил в верховную ведическую триаду — Митра, Варуна, Арьяман, асуры же стали символизировать отрицательные свойства природы, но не зла как такового. Переводить слово «асура» словом «демон», как это делает, например, Дейссен, рискованно, так как положение «даймонов» в греческой религии было совсем иное, чем асуров в индуизме, асуры скорее соответствуют титанам. В разбираемом мифе можно видеть и политическую сторону: богиня производительных сил природы, богиня завоеваний страны переходит от Бали (туземные племена) к Индре (арьи). Так или иначе, но разбираемый миф, несомненно, представляет интерес для историка древнеиндийской культуры и заслуживает внимательного анализа.

³⁴ *Благородны* — в тексте агуа, здесь в широком смысле, а не в узком смысле названия народности (ср. 228, 65).

³⁸ *Маслом* — на заре при совершении обряда агнихотра лили в огонь топленое масло.

⁵⁸ *Не определялось* — то есть не соблюдались ритуальные запреты, касающиеся выбора и принятия пищи в зависимости от кастовых уставов.

⁵⁹ *После еды* — букв. «от остатков пищи»; после еды требуется ритуальное омовение рук и полоскание рта. Человек, не соблюдающий этого, считается нечистым.

⁶³ *Для себя* — ср. «Бхагавадгита», III, 13 и сл.

⁷³ *Не повиновались* — в тексте не выдерживается время: настоящее и прошедшее смешивается.

⁷⁵ *Пристращались* — в древней Греции такие отношения считались вполне естественными (ср. Платона «Алкивиад», «Пир»).

⁷⁵ *К земледелию* — в древней Индии земледелие считалось непохвальным занятием, так как обработка земли несла смерть живым существам. Особенно отрицательно относились к земледелию джайнисты.

ГЛАВА 229

⁴ *Преданье* — букв. Дессен переводит: «dem die Überlieferung der Pflichten überliefert worden war».

¹¹ *Богатств* — Дейссен переводит: выражение им почтения даже по любви. Грамматически такой перевод необязателен, а по смыслу сомнителен.

ГЛАВА 230

¹⁶ *Непоколебимый в бхакти* — Нарада считается основоположником бхакти-йоги, развившейся сперва в вишнуизме («Бхагавадгита») и лишь значительно позже широко принятой шиваизмом. Ишварагита и Бхагаватапурана — позднее подражание «Бхагавадгите». Значение Нараяны в распространении бхакти-йоги раскрывается в «Нараянии» (см. гл. 326 и сл.).

²⁰ *Преданья* — большая веротерпимость и свобода убеждений характерны для культуры Индии: индуизм не знал изуверских гонений за убеждения, процветавших

на Западе (инквизиция и пр.). В облик идеального мудреца веротерпимость введена не случайно: это всенародная черта.

ГЛАВА 231

¹³ *Годом* — таким образом, индийский календарь — солнечный, тогда как у месопотамских культур — лунный. Это важный момент в оценке отношений между индийской и месопотамской культурами; он может служить известным ориентиром для датировок. Нужно отметить, что в Индии десятиричная система была известна уже в глубочайшей древности: индийцам принадлежит открытие ноля, что решило судьбы математики, а с ней и науки вообще. Месопотамская система счета двенадцатиричная, но как и в Месопотамии, индийцы делят круг не на 10, а на 12 частей, но в дальнейшем принимают за основание не 60, а половину этой величины (тридцать). Эта идея выражена группой тридцати богов, «Гридатки», возглавляемой Индрой, что нарушает стройность системы. Месопотамский счет основан на одном принципе — двенадцатиричной системе; тогда как индийская система с величины «час» сбивается на десятиричную, приняв за единицу на $1/12$ круга, а 30° , и в дальнейшем более дробный счет идет на 30. Значит, индийская система времясчисления не целостна, а представляет собой амальгаму двенадцатиричной и десятиричной системы, что свидетельствует о первенстве Месопотамии в создании летоисчисления. Но во всех остальных областях меры и числа первенство за десятиричной системой, следовательно, за Индией. История сохранила лишь рудименты двенадцатиричной системы (например, копа равна 60 снопам; алтын равен $1/4$ шестидесяти). По существу открытие ноля и Брахмо — один мыслительный процесс, приводящий к тем же самым формулам, отличающимся только терминологически.

¹⁵ *Выполняют* — то же у Ману, 1, 66 (Дейссен).

¹⁶ *Отдыхают* — в Ману, 1,66 и Харивамсе, 506 отношения обратны (Дейссен).

¹⁸ *Брахмо* — в тексте ошибочно ср. р. вместо м. р. (Брама).

²¹ *Четверти* — *pada* — значит нога, стопа; отсюда — четвертая часть (четверного животного), четверть. На этой игре слов основано дальнейшее изложение о «ногах дхармы» соответственно югам.

²² *Брахмо* — таким образом, текст понимает под «Брахмо» незыблемый миг вечности, относительно которого, как это вытекает из теории Эйнштейна, только и мыслимо какое-либо движение, выражающееся в единосущности времени и пространства. Следовательно, время и пространство ни конечны, ни бесконечны: они просто имманентны схеме нашего мировосприятия и в этом смысле, по теории пределов, бесконечны. Всякое трансцендентное определение их не более как фантастика, порожденная свойством нашего ума воспринимать мир диалектически, то есть в диалектической закономерности, вне зависимости от того, понятно ли оно теоретически или нет... Вот почему статическая логика Аристотеля несет в себе все элементы диалектики, хотя теоретически их не обосновывает. С этой точки зрения приходится признать основоположения эстетики Канта, но не их безусловность, как этого хотел Кант; время и пространство — сущность схемы миропроявления, но не сущность безусловной схемы, их безусловность теоретически разбита Эйнштейном, а современная психология поколебала психологические устои (работы Rochet Osty). Гегель искал разрешение вопроса в учении об осциллирующей граници и в теории дурной и действительной бесконечности, где он по существу изложил философскими терминами теорию пределов.

²³ *Происходит* — Дейссен, ссылаясь на Ману, 1, 81, переводит очень вольно, вставляя ряд несуществующих в тексте слов: «in diesem Zeitalter gibt es keine Bereicherung durch Underechtigkeit, die von der Gerechtigkeit abweicht».

²⁶ *Благословения* — речь идет о благожелательных посулах браминов за полученные дары.

²⁷ *Века* — к этим и последующим шлокам Дейссен делает ссылки на Ману (1, 73—85), а также на Харивамсу.

¹ *Сут* — формулировка этой шлоки сильно отклоняется от дуалистической концепции Санкхьи и приближается к «монизму с различием» (савибхедаадвайта) Гиты, Пуран, впоследствии окончательно сформулированного Рамануджей. В этом отношении «Мокшадхарма» представляет большой интерес, так как здесь уже намечаются дальнейшие концепции религиозно-философской мысли Индии, нашедшие свое развернутое выражение в Бхагаватапуране. Корни всех философских концепций Индии надо искать в Упанишадах, где можно найти ряд параллелей и для данного места в учении о пране. В Чханд. уп., 1, 11, 5 говорится, что все существа выдыхаются и вдыхаются Праной; особенно показателен весь четвертый отдел этой упанишады, посвященный учению о «четырех ногах» или четвертях Брахмо. Упомянутые места носят выраженный монистический характер. Уже окончательно в духе Шанкары звучит Майтр. уп., 3: «Воистину есть два вида Брахмо: проявленный и непроявленный. Непроявленный есть Правда (действительность), проявленный — неправда (марев, майя)». В Брих. уп., 2, 3, 1 эти формы определяются так: образная, смертная и безобразная, бессмертная, то есть имманентная и трансцендентная миру.

¹⁰ *Семиричные в себе* — Дейссен переводит: «Die siebenfach vorhandenen Atman's», что не вызывает необходимости и вместе с тем может служить поводом к недоразумению: речь идет, конечно, не об Атманах, запредельных проявленному, а об «атманах сутей» (bhutātma), то есть о характерных, присущих данной сути свойствах.

¹⁰ *Целостность* — так древние индийские мыслители уже сформулировали закон перехода количества в качество и неравенство целого сумме его частей. Эти положения найдены Западом много веков спустя.

¹¹ *Великие суги* — в тексте: «Mahātma. Дейссен переводит: Hochherzigen, как он обычно и переводит это слово. Однако слово «великодушный» (hochherzig) только лексически адекватно слову mahātma, и такой перевод можно принять лишь в ограниченном числе случаев. В данном же контексте он только сбивает с толку; совершенно непонятно, почему стихи «великодушны»? Ясно, что дело идет о своеобразном словопотреблении, что далеко не редкость для санскрита. Основываясь на своеобразном словосочетании в шл. 10 — saptaavidhātmanō, для данной шлоки можно принять mahātma в смысле bhutātma, то есть «я» суги в смысле индивидуального явления, а не абсолютного субъекта. Разбираемый текст очень своеобразен; хотя он и пользуется терминологией Санкхьи, однако исходит из адвайтизма Упанишад (ср. примеч. 232, 1), и потому его перевод требует особой осторожности, так как при недостаточной четкости передачи возможны существенные смысловые искажения, сводящие «на нет» философское своеобразие текста.

¹¹ *Пуруша* — текст рассматривает Пурушу как сложное материальное единство, а не как особый индивидуальный отсвет Атмана, это является также особенностью данного текста.

¹² *Телом* — в подлиннике подобная же натянутая игра слов: śarīra — тело и śaṅgapat — обитель, кров. Дейссен отмечает это.

¹⁶ *До сотворения* — подразумевается «в данном мировом цикле», так как во время пралаи плоды дел сохраняются в первооснове (прадхане), как семени в земле. С началом проявления эти семена произрастают «по роду их».

¹⁸ *Видов* — Дейссен переводит: «das alles eignen sie sich an, weil sie dazu vorgebestimmt sind, darum gefällt dem einen dies, dem andern jenes». В этом переводе вызывает сомнение слово «предопределен». Уж слышом оно звучит по-лютерански и даже по-кальвинистски. Речь идет, конечно, не о «предопределении», как его понимал Кальвин, и не о Мойре греков. В представлении индийской философии дайма есть та созревшая карма, изменить которую настоящими своими поступками человек не может, например: рождение в известном народе, касте, времени и т. п. Созревающей кармой называются условия, благоприятствующие тому или иному поступку, но не предопределяющие его, например, те или иные способности, склонности; и, наконец, творимая карма есть деятельность, определяемая волевой направленностью человека, его нравственностью (буддхи). Будущее несет ее плоды.

²¹ *Оба вместе* — определение, данное в этой шлоке, показывает, насколько

тонко было развито школой Санкхьи диалектическое мышление, заглушенное несколькими веками позже догматизмом Шанкары (VIII в. н. э.).

²⁵ *Развернулось* — эта шлока опущена в бомбейском издании (Дейссен).

²⁶ *Различные* — так в калькутском издании: нана; Дейссен читает: нана (имена).

²⁸ *Имена* — текст постоянно говорит об именах, так как, по представлению древних, имя знаменует суть, как бы душу человека и вещи вообще.

²⁹ *Десять ладов* — в Ригведе десять книг.

³⁷ *Кали-югу* — в тексте, как это часто бывает в «Махабхарате», при изложении учения о мировых циклах плохо соблюдаются временные отношения вследствие сбивчивости представления о самом предмете изложения. Рассказ, начатый в духе воспоминания рассказчика о пережитом, незаметно переходит в предсказание грядущего, где опять-таки путаются настоящие и будущие времена глаголов. (Ср. главы на тему о потопе и о конце юги в «Беседе Маркандеи», вып. IV).

⁴² *Производит* — букв. «уносит и прочее». В стихе высказаны два важных положения: 1) Брахмо и трансцендентно и имманентно миру; 2) Брахмо есть Время, имманентное миру, поскольку в нем протекают явления и, трансцендентное ему, поскольку Время, как срок пралаи, остается и при растворении мира (ср. гл. 231, 22 и примечание к ней).

⁴³ *Схожденья* — таково первичное значение слова samaya; вторичное — «взаимопонимание» (схождение мнений), условие, уговор; определенная точка времени или пространства является частным развитием этой идеи. Трудно согласиться с Дейссеном в трактовке этого места; он переводит samaya через Zeit, время вообще, чему соответствует kala. Несомненно, текст ставит знак равенства: Брахмо-Знание, и в этом смысле Дейссен прав, но данная шлока развивает иной оттенок мысли: существа исходят из То (Брахмо) и туда же возвращаются, сходятся в Брахмо, как в некой пространственно-временной умозрительной, а потому и запретельной точке. Остюда вывод: То (Брахмо) есть обитель проявленного. Перевод Дейссена искажает четкую диалектическую формулировку подлинника и превращает ее в расплывчато-умозрительное высказывание, лишенное внутреннего обоснования.

⁴⁴ *Противоречья* — двандва есть пара противоположностей, тезис и антитезис.

ГЛАВА 233

¹³ Манас — таким образом, текст считает высшей сутью манас, а не буддхи (ср. гл. 232, 4). Проявленный манас есть слово, его поглощает непроявленный манас — мысль; мысль сливается с Брахмо. Такова последовательность в данном переводе. Дейссен дает иную последовательность: слово поглощает непроявленную мысль (манас); для получения такого смысла Дейссен вводит не существующее в тексте наречие: obwohl, (хотя) и переводит: «хотя оно и принадлежит акаше (как звук)», непроявленный манас поглощается проявленным. Такая последовательность логически необидительна, а филологически необязательна.

¹⁴ *Свойство* — свойство манаса — желание (самкальпа), о котором говорится в следующей шлоке; месяц также связан с желанием. В Гите (VIII, 25) сказано, что йогин, умирая в дыму (страстей), получив «лунный свет», то есть вернувшись к желанию, возвращается в самсару.

¹⁶ *Преданье* — Дейссен ссылается на Чханд. уп., 7, 8, 1. Седьмой отдел Чханд. уп. содержит наставления Санаткумары Нараде, признавшемуся, что он не знает Атмана, хотя изучал Веры. Как обычно, учение об Атмане излагается в ряде приближений; сначала дается интересный вариант номинализма: Атман определяется как Имя; вне имени — Речь, как принцип слова (ср. филоновские logoi spermatikoi); затем Атман определяется как манас и самкальпа (желание, как начинание); затем — как читта; потом — как дхьяна (углубленное размышление); затем — как виджняна (познавание) и, наконец, на седьмой ступени приближения — как сила. Далее упанишада отклоняется от начатой тематики; но приведенная схема, действительно, близка схеме изучаемой главы «Мокшадхармы».

² *Плату* — дакшина — это специальное название оплаты жрецам различных треб и за обучение ведийским наукам. Это слово в слегка измененном виде широко распространено среди народов Востока, «бакшиш» приобрело смысл «подачки», «взятки» («чаевые»).

⁵ *Яти* — под обетом «яти» нужно понимать обет санньясина (Дейссен).

⁶ *Вареного* — слово *kashāya* принимается в двух значениях: 1) вареная пища, особенно рис, каша; 2) грязь, страсть. Таким образом, в подлиннике игра слов: приятный запах каши привлекает нищенствующих аскетов и свидетельствует о выполнении обязанностей домохозяина, а приветливый вид человека свидетельствует, что он переборол страсти. В конечном счете, оба значения напоминают о бескорыстном выполнении долга домохозяина.

¹² *Хозяином своего жертвоприношения* — это сложное понятие в санскрите выражено словом *yājū*, а состояние, соответствующее ему, — *yājūata*. Хозяином жертвоприношения называется тот, в чью пользу совершается жертвоприношение, тот, кто оплатил ритуал и воспользуется его плодом. Смысл шлоки в том, что стремящийся к йоге должен отказаться не от действий как таковых, а от их плодов. Шлока отражает одно из важнейших положений Гиты. В этой шлоке говорится, чтобы жрец бесплатно совершал жертвы за другого, отказавшись от их плодов, чтобы получить еще лучшие плоды такого отказа.

¹³ *Посильная защита* — в подлиннике так кончается полушлока следующей шлоки (14). Из литературных соображений пришлось сделать перестановку шлоки, чтобы не прибавлять несуществующих в подлиннике слов и не опускать находящихся там.

¹⁸ *Почтенный* — термин архата характерен для буддизма; в данной главе он встречается дважды.

¹⁹ *Сына* — об этих двух эпизодах см. гл. 197—198, вып. IV этой серии.

² *Уставах* — Дейссен поясняет: в изучении, научении, в совершении жертв и в поручении совершать жертвы, в отдаче и принятии.

¹⁰ *Писанием* — то есть всякого рода вредения, убийство, помимо убийства жертвенных животных, которое не считается вредением (ср. «Анугита», гл. 28 — беседа о допустимости жертвы).

²² *Брамином* — Дейссен указывает на параллельность этого места и Брх. уп., 4, 4, 23. В упанишаде Яджнавалкья, заканчивая свое поучение Джанаке, говорит: «Знающий это освобождается от страсти и становится брамином, чей мир — «Брахмо».

²³ *Три дела* — изучение писаний, жертвоприношения, дары.

²⁵ *Пять жертв* — ср. гл. 235, 6 и прим. к гл. 235, 2.

²⁷ *Основу Откровения* — такой основой считается священный слог АУМ, толкованию которого упанишады уделяют так много места.

²⁷ *Смешенья* — Дейссен добавляет: «каст», так как слово санкара получило характер специального термина: «нарушение брачных законов каст». Но в данном контексте это слово скорее можно понимать как «смешение кастовых обязанностей» (например, участие брамина в сражениях). Вопрос о кастовых обязанностях очень развернуто обсуждает «Бхагавадгита» («чужая дхарма полна опасности», гл. III, шл. 35, то же XVIII гл., 47 шл.).

³¹ *Как бы с тугою* — Дейссен переводит: «mit Widerstreben», что неубедительно ни филологически, ни по сути, ибо глагол «сис» не означает «противодействовать», но — «сохнуть», «скорбеть», «тужить». Да и не может человек, о котором только что сказано, что он любит закон, противодействовать ему. В шлоке указывается, что выполнение закона с «тугою» надрывно, не есть настоящее выполнение: (ср. Paul ad Rom., VII, 23, «Video autem aliam legi in membris meis, repugnantem legi mentis meae... Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?»).

³ *Двенадцать* — Дейссен поясняет, ссылаясь на Швет. уп., 2, 8; тело манас и 10 индрий; в упанишаде сказано, что мудрый, переплывая ужасный поток (самсары), должен заключить в сердце тело, манас, индрии. Из поздних йогических упанишад способ «отсечения» членов, о котором упоминается в разбираемой шлоке, подробно описан в Кшурика уп.; упанишада советует пользоваться манасом, как ножом, для постепенного отсечения себя от места и затем расчленения тела так, чтобы вся жизненная сила сосредоточилась в двулепестном чакраме.

⁵ *Человеком* — в этой шлоке высказано одно из существенных положений; оно может служить критерием для понимания разницы между йогой Гиты и йогой Патанджали: йогин, следующий за Патанджали, ищет своего успокоения, понимаемого как полный отрыв от мира, полное рассечение связей, обособление. Это есть кайвалья, то, что ведет к жестокосердию, душвной черствости, тогда как йога «Бхагавадгиты» ведет к слиянности с миром, к растворению своего «я» в космическом сознании, возбуждает отзывчивость ко всякому страданию.

⁷ *Смерти* — такое полное отрицание нравственного момента в излагаемой йоге несколько необычно даже для этой ветви йоги, однако вполне соответствует йогической практике направления джнаны и по существу напрашивается как вывод из учения Шанкары, хотя сам мыслитель таких положений не высказывал.

⁸ *Одному внутреннему приобщенный* — так буквально; эта сосредоточенность на чистом субъекте является сущностью излагаемой йоги, требующей, как это изложено выше, полного отрыва от всего внешнего. Такая установка совпадает, по мнению Дейссена, с направлением Швет. уп. в понимании шиваитской бхакти; вполне основательно эту упанишаду сближают с Гитой. Считается, что Швет. уп. — памятник более ранний, чем Гита, но доказательства такого мнения неубедительны, так как они основываются на том, что Гита якобы цитирует Шветашватару, но и обратное утверждение столь же доказательно. Вообще наличие цитаты в данном памятнике из другого памятника — весьма слабое доказательство их преемственности: цитата может оказаться интерполяцией, может быть взята из другого источника и прочее. Решать такие вопросы нужно всесторонним анализом. Если принять, что йога была сначала развита вишнуизмом, а не шиваизмом, то приоритет принадлежит Гите: тесная же связь йоги с таким ярко выраженным вишнуйским произведением, как «Махабхарата», говорит именно за такое предположение. Вообще говоря, шиваизм много заимствовал от вишнуизма. Для примера напомним, что популярная Ишварагита Бхагаватапураны, вполне шиваитское произведение, — просто подражание «Бхагавадгите» и, как всякое подражание, стоит ниже своего образца. Дасгупта относит развитие шиваитской бхакти к очень позднему времени (см. V т. «Истории индийской философии»).

¹¹ *Крепкий седок* — букв. «устойчивый настоятель». Сражающийся на колеснице воин стоял, а не сидел (ср. «Бхагавадгита», конец, 1 гл. — Арджуна в отчаянии опускается в кузов колесницы, так как, готовясь к битве, он стоял). Поэтому воин на колеснице называется какустха — «стоящий наверху» в прямом смысле и в переносном. В переносном смысле это слово получает значение «глава, владыка».

¹⁴ *Семи сосредоточий* — не совсем ясно, что текст понимает под семью формами сосредоточия. Патанджали (1, 35—39) распределяет дхараны на 4 группы, но так как в каждой группе перечисляется несколько приемов (например, к первой группе относится сосредоточие на переносице, нёбе, кончике языка и т. д.), то можно предположить, что в разбираемом тексте речь идет не о чем-то принципиально новом, но лишь об иной группировке положений Патанджали.

¹⁴ *С тыла и сбоку* — Дейссен ссылается на толкование Нилаканты: на диске солнца, луны, на полярной звезде и пр. Сбоку — на кончике языка, нёба и пр., то есть повторяет указания Патанджали (1, 36).

¹⁵ *Буддхи* — в переводе сохранен порядок перечисления таттв подлинником, хотя он нарушает логический порядок системы.

¹⁶ *Непроявленной (природой)* — изложение ведется строго по космогонической схеме Санкхьи. Как макрокосм в период сворачивания (инволюции) постепенно утрачивает таттвы путем поглощения тонкой таттвой плотной и таким образом

достигает полной гомогенности материи (hyle греков), так индивид (микрокосм), постепенно отрываясь от модусов сознания, должен достичь полного разобщения сознания с его объектом, то есть полной гомогенности сознания, уподобляемой глубоко-му спу; это и есть турья — четвертое состояние сознания.

¹⁹ *Видит* — все эти описания стремятся передать некий внутренний опыт, получаемый при йогических упражнениях, закрепленный в веках традицией, так что к этим намекам следует подходить с психологической точки зрения, априорно их не следует отбрасывать как беспочвенную фантастику: возможно, что за фантастической формой здесь скрыты вполне реальные явления. Современная психология и психопатология знает особое свойство психики, называемое эйдетизмом, заключающееся в способности преобразовывать представления в конкретные зрительные образы (эйдос — образ). Эта способность бывает сильно развита у людей искусства. Глухой Бетховен реально слышал свои великие творения внутренним слухом: слуховой образ, эйдос так же мыслим, как зрительный. Впрочем, эйдетизм — не обязательное требование йог. В биографии Шри Рамакришны приводится случай испытания им двух учеников: оба быстро погрузились в самадхи, причем один пережил яркие видения, а другой ничего не видел. Рамакришна нашел их обоих пригодными для йогических упражнений, но сказал, что тот, который ничего не видел, и впрямь ничего не будет видеть; говоря словами европейской психологии, второй ученик не относился к эйдетическому типу, но это не препятствовало ему заняться йогой; таким образом, эйдетические явления, хотя и описываются йогой, но не в них центр тяжести системы.

²⁰ *Агнец* — первичное значение слова аја, стоящего в тексте, — «бурный», «буревой»; отсюда «агнец» (молодой овен или козел). Русское слово «агнец» означает «огневой». «Агнец» в символике народов Древнего Востока (египтян, евреев, персов и от них — греков) выражал идею пламенности, огня, света, поэтому и первый знак зодиака символизируется Овном, как «первым в тригоне огня». Создавались знаки зодиака не вычерчиванием фантастических фигур из звездных точек, а из космологических теорий, сохранявшихся древними жрецами в тайне, раскрываемой в символах, более или менее удачных; так создавались фигуры из звезд в тех местах неба, которые соответствовали данной идее. Доказательством тому, что создание зодиака имело определенную идею, является тождественность построения зодиака у всех культурных народов Древнего Востока, хотя фигуры зодиака у разных народов были свои. Это следует учитывать для правильного понимания символики данного текста, построенной, подобно символике зодиака, на диалектическом движении элементов космоса древних, как бы их ни называть; бхуты, стихии, элементы.

²⁰ *Топазооружный* — так буквально переводится стоящее в тексте слово питашастра. Дейссен дает под вопросительным знаком перевод: «носящий в себе свое оружие» и считает это сложное слово определением слова аја, которое он переводит по одному из его первичных значений «гонитель» (der Treibe), в скобках поясняя, что под этим надо понимать «ветер». Такое толкование весьма сомнительно, так как аја связан с символом воздуха (птица) и с символом огня — овром. Если это так, то сказуемым к аја нужно принять глагол «успокаиваться», а не «появляться». Слово питашастра построено точно так же, как слово питамбара (носящий желтую одежду), а это известный эпитет Вишну, употребляемый наряду с эпитетом шастрани или Ваджрапани, то есть «державший в руке оружие». Несомненно, Вишну есть одно из олицетворений Солнца, то есть Огня, но, с другой стороны, через Гаруду он связан с воздухом.

²¹ *Цвета руна* — то есть как барашковые облака.

²² *Несветлая тонкость* — Дейссен ссылается на параллельное место в Чханд., 6, 4, 1. По-видимому, данный отрывок выражает очень древнее учение о трех элементах, различная мера смешения которых обуславливает миропроявление. По Чханд. уп. эти элементы суть: огонь, вода, пища (земля). Из жара рождается вода, которая становится пищей. Таково общее положение шестой прапатхаки Чханд. Оно выводится из опыта наблюдения природы. Зной поднимает облака («белое руно» нашего текста), так образуется вода, из воды — пища (ср. «Бхагавадгита», III, 14). В VI прапатхаке положение иллюстрируется рядом примеров. Четвертая кханда этой прапатхаки начинается словами: красный образ, находящийся в огне, есть образ жа-

ра, белый — образ воды, а черный («несветлый» нашего текста) — пищи. Таким образом, данный текст с лаконичностью языка сутр формулирует мысль, пространно изложенную в упанишаде.

²⁵ *Те пять* — то есть пять бхутов, стихий; когда же подчинена буддхи, становятся подвластными и пять бхутов, шестой же — аханкара (замечание Дейссена).

²⁸ *В непроявленное* — то есть в прадхану, непроявленную природу (пракрити). Дейссен переводит: «Тогда его непроявленное вступает в непроявленное Атмана» и поясняет: «в пракрити». Таким образом, Дейссен переводит два раза слово *ātmāpat* родительным и винительным падежами. В тексте *ātmāpat* сопряжено с винительным падежом: *avyaktam*, что создает большие теоретические трудности: приходится признать, что данный текст излагает не свойственное дуализму поздней Санкхьи учение о развитии непроявленной природы из Атмана, или же произвольно перетолковывать текст, понимая под Атманом противопоставленную ему Непроявленную природу (*avyaktam*), как это делает Дейссен. Таким образом, натяжка в переводе данного текста неизбежна, приходится только выбирать между формальной натяжкой, выражающейся заменой в переводе родительным падежом винительного падежа подлинника, и еще более трудной смысловой натяжкой, которую все равно приходится перетолковывать. Впрочем, такие трудности в «Мокшадхарме» неединичны; есть тексты, в которых совершенно определенно говорится, что Атман выпускает гуны, как паук нити (см. в Указателе «Пракрити», «Атман»).

³² *Совершенные (Писанья)* — по Нилаканте, это Веданта (Дейссен). Слово атман в данном тексте, а также и в 236, 28 нужно понимать в смысле «основа», «суть», «атрибут» (не ипостась в первичном смысле). Такое словоупотребление знают не только «Бхагавадгита» (*sarvabhūtā-mabhūtātma*), но и другие философские тексты «Махабхараты» и Упанишады. Так, в Чханд. уп., 4, 2 и сл. именно в таком смысле употреблено слово *ātman* при перечислении различных явлений. Гита говорит о двух пурушах, над которыми есть еще высочайший (Пурушоттама), гл. XV. 16 и сл., под вторым пурушей обычно понимается бхутатма или джива.

³³ *Четверояким* — то есть разделяющимся на четыре класса: боги, люди, животные, растения (Дейссен).

³³ *Рожденное от непроявленного* — так в тексте. Дейссен переводит: «проявленное и непроявленное», то есть оба состояния пракрити.

³⁴ *Различными считают* — букв. «двумя». Мысль предыдущей шлоки связана с мыслью настоящей полушлоки предлогом *apī* (но) потому, что в Санкхье высказывается мнение о бессознательности саттвы и познающего поле в раздельности, сознание же представляется как некая функция отражения Атмана (Познавшего поле) в саттве, как в наиболее утонченном состоянии материи отражается «познающее поле» (джива) или по другому взгляду — «Познавший поле» (Атман); энергия этого отражения и есть сознание. Нужно сказать, что это учение Санкхьи очень сбивчиво и представляет те же трудности, что и учение Фитхе о рефлексии, как известно, это самый трудный отдел «Наукословия».

³⁵ *Санкхьев* — Нилаканта поясняет: *auranishada*, то есть последователи упанишад (Дейссен).

³⁸ *Не лишен желаний* — Дейссен переводит: «безыскусственный, но не без искусства».

⁴² *Йогу владычества* — то есть йогамайю богов, которые не способны расстаться с силами, достигнутыми посредством йогических упражнений (вибхути, сиддхи). Об этом полнее сказано у Патанджали, который, указывая способы достижения «сверхнормальных сил», говорит, что желающий освобождения, добившись развития таких свойств, должен их полностью оставить.

⁴² *Бытием* — то есть учением, основанным на реализме, проистекающем из анализа действительности. Думается, что перевод «aus dem richtigen Verhalten entspringende Erkenntnis» (Дейссен) снижает силу подлинника. Дело не в том, что указаны правильные соотношения (в подлиннике нет слова, соответствующего слову «правильный»), но в том, что учение реалистично и таким образом противопоставлено учению об иллюзорности мира.

² *Развития* — правритти букв. значит «разворачивание», далее в тексте стоит родственное слово нивритти, персвоенное через педслание» (в толковом смысле); буквально нивритти означает «сворачивание». Таким образом, в вопрос вложен глубочайший философский смысл, выражающий одну из стержневых задач индийской философии: какой процесс называть эволюционным, какой — инволюционным: *ab lucem* или *ad lucem*. «*Tabula Smaragdina*» гностиков дает формулу: *Quod est superius est sicut quod est inferius et quod est inferius est sicut quod est superius, ad perpetranda miracula rei unius*. Гностики (Базилид, Валентин), опираясь, как и большинство гностиков на зороастризм и митранзм, а следовательно, опосредственно на индийскую традицию, понимают миропоявление как отрицательный процесс ниспадения сизигий, причиной которого является «затмение» преломы, то есть в конечном счете *avidya* индийских мыслителей. Ранний буддизм и школа Веданты просто снимают этот вопрос, который имеет смысл лишь в рамках системы, стремящейся так или иначе обосновать реализм; для иллюзионистических систем (майявала) он теряет всякий смысл. Сотерология Гиты дает блестящее дидактическое решение, определившее направление философии вишнуитской бхакти, сформированной Рамануджей. Дейссен слишком снижает смысл текста, переводя правритти через *Regel*, что весьма спорно не только философски, но и филологически, так как по основному значению в слово правритти можно вложить смысл: «выполнение», «развитие правила», но не правило как таковое.

³ *Бытия* — так буквально переводится слово бхава. Дейссен, снижая философский уровень вопроса, снижает и уровень ответа, переводя бхава через *Verhalten*; для спасения смысла ему приходится прибавить *richtige*, чему нет соответствия в тексте. В идее бхава содержится *implicite* — понятие всеобщности; понятие же правильности относится не к категории бытия (количества), а к категории модальности. Такое смещение понятий не оправдывается ни логикой содержания, ни формальным построением текста.

⁴ *Достигают* — Дейссен переводит это место по иному чтению: «...*die gelangen, aush wenn sie Gras oder Halm von der Umhüllung säubern*» и поясняет: «Атман подобен стеблю камыша, окутанному листьями», ссылаясь на Катх., 6, 17.

⁶ *Существование* — понимание этой шлоки затрудняется употреблением слова *svabhāva* в различных смысловых оттенках, а также в разложении сложного слова *mohakarmamāno*. Слову *svabhāva* можно придать несколько более широкий оттенок: «самость» и более узкий: «своя природа», «свое существование». Если механически следовать правилам разложения сложных слов, то *moha-karmo-māno-bhāva* — «существование заблуждения, дела, мысли (или ума)». В таком случае в предложении оказывается опущенным сказуемое, что вынуждает перевести существительное *bhāva* личной глагольной формой, как поступает Дейссен (*wurzelt*), или же причастной формой «существуя», передавая местным падежом остальные слова: «в заблуждении, в делах, уме». Но такой перевод создает большие теоретические трудности, утверждая несвойственную Санкхье концепцию отрицания всякого дела — взгляд, настойчиво проводимый Шанкаркой. В духе Санкхьи было бы высказывание, что ведущая к гибели самость существует не в делах и уме вообще, но лишь в тех, что связаны с заблуждением. На такой концепции настаивает «Бхагавадгита». Во всяком случае слово *моха* приходится принимать за определение к соседним существительным (дело, мысль) и передавать его не существительным, а прилагательным, несколько поступаясь формальными грамматическими моментами. Слова последующей полушлоки *свабхава* и *парибхава* лучше, пожалуй, принять не в смысле «своя природа» и «окружающая природа», как это делает Дейссен, а в смысле «собственное (или отдельное) существование» и «окружающее (индивида) существование». Такое понимание подтверждается дальнейшим: целесообразные дела, так говорится, утверждены знающими.

¹¹ *От последа* — джараю — послед, плацента.

¹¹ *Из пота* — древние индийцы считали, что черви возникают из пота.

¹² *Неподвижного* — следуя чтению Бетлингга: *aviceshtayā*, а не *aviṣṣhyaya*, как в тексте, что приходилось бы переводить: «различать способностью различения» (замечание Дейссена).

¹⁴ *Другие* — то есть птицы.

¹⁵ *Обязанностям* — в подлиннике дхарма; Дейссен переводит *Eigenschaften*.

¹⁸ *Всем законом* — то есть правом преподавать закон (дхарму) и обязанностью его изучать и выполнять.

²¹ *Дхарма двояка* — Дейссен поясняет: дхарма знания и дела; далее он переводит: «тот знаток Вед, познавший Веда»; в тексте: «знаток дхармы — знаток всего». Двоякость дхармы можно понимать в том смысле, что для домохозяев существуют все уставы и обряды Вед, а для отрешенных санньясинов все это снимается, и единственный их долг — постижение Атмана.

²¹ *Владыка* — в тексте ишвара, эпитет, обычно прилагаемый к богам.

²² *Брамина* — таким образом, текст определяет брамина не по рождению, а по внутреннему состоянию.

²² *Слово-Брахмо* — в тексте *śabda brahmanī*; оборот, приобретший почти специфическое значение: «священный слог АУМ».

Г Л А В А 238

² *В знанье* — вопрос о том, что выше — знание или деятельность, постоянно заострялся индийской философией. То или иное его разрешение до известной степени определяло положение данной философской системы в ряду других систем. Крайняя степень отрицания деятельности присуща крайним идеалистам и прежде всего Шанкаре и его школе. Гита и относительный монизм Рамануджи стремятся синтезировать антитезу.

⁵ *Другие* — ср. гл. 232, 19—21.

¹⁰ *То* — достойно внимания, что в тексте использован средний род для обозначения цели достижения; такой прием снимает личность и сосредоточивает на состоянии. Это важный момент для вхождения в ритм индийской мысли. Для греков Зевс есть вполне определенная личность и существует только один, как для вавилонян Мардук или Син. Для индийцев же Индра скорее не личность, а состояние, которому были причастны многие личности и будут причастны многие; отсюда индратва есть состояние Индры, определенная иерархическая ступень; стоящий на ней именуется Индрой. Образ Индры, а также образы других богов постоянно вибрируют и не отрезаны от среды непреложной линией фидисвского резца. Данная шлока очень хорошо выявляет отмеченные черты; от непривычного читателя требуется известное усилие мысли и воображения, чтобы уловить мысль подлинника, облаченного в непривычно динамическую форму.

¹³ *Другом* — ср. Ману II, 87 (Дейссен).

²⁰ *Проистекают* — вряд ли возможно более кратко и точно сформулировать диалектический закон становления миропоявления. Только большая неосведомленность в индийской философии европейских философов от Декарта до Гегеля позволяла историкам философии долгое время видеть истоки диалектики в Греции (Гераклит, Сократ, Платон). Все основные моменты диалектики бытия и сознания, единомножества, покоящегося движения и основной закон постижения через вскрытие и синтезирование диалектических противоположностей были глубоко, своеобразно продуманы и четко сформулированы древней индийской философией, в частности школой Санкхьи, великолепно расцветшей в период Эпоса и слишком скоро вытесненной догматикой Веданты. Если Гераклит формулирует только закон покоящегося движения (поскольку сохранилось учение Гераклита) в своем знаменитом *pana tē*, то индийская философия находит формулу преодоления (синтеза) потока жизни (самсары). Диалектику единомножества блестяще разрешает концепция Рамануджи, концепция «относительного монизма», как ее далеко неудачно называют на Западе (*Savibhedadvaita*). Диалектика бытия и сознания с высочайшей точностью разрешает тантризм в формуле «тантрического гаятри» Маханирванатантры (*Sacchit ekam brahma*). Общую диалектическую методику дают формулы упанишад: *tat tvam asi* и *ne'ti*.

Г Л А В А 239

¹ *Освобожденья* — *Mokshadharmārtham* — Дейссен расчленяет: «Освобождение, обязанности и польза». Такой перевод необязателен, он сильно снижает философ-

скую напряженность текста. Из дальнейшего видно, что речь идет именно о цели (artha) Освобождения и способах ее достижения, а не об обрядах и их пользе.

² *Неприступное, неизреченное* — Дейссен переводит «ему неизвестное и не возмещенное», что не совсем точно. Слова, соответствующего слову «ему», нет в тексте, apāgata буквально значит «неприступный», а не «неизвестный».

³ *Силой духа* — термины медха и производное медхавант очень трудно перевести, вследствие своеобразия вкладываемых в них представлений. Первичное значение слова медха — «подкрепляющий (мясной) сок», особенно сок жертвенного мяса. Более широко это действенная сила жертвы не только в физическом, но и в переносном смысле, как духовная сила, в частности сила постижения, мудрость (Weisheit). Последнее значение и выбирает Дейссен. Но здесь речь идет не просто о мудрости (искушенности) в Санкхье и Йоге, а о способности осуществлять основные положения этих школ. Отвлеченное понимание, осведомленность индийская философия относит не к области видья, а к авидья.

⁸ *Агни* — речь идет о так называемых богах, покровителях органов; эти боги понимаются не как личности, а скорее как аналогичные им состояния. Например, Индра принимается как символ силы Агни — как символ телесной теплоты и способности переваривать пищу и т. д.

⁸ *Речь* — vāk, богиня-слово олицетворяет скорее физическую сторону речи, фонемы, тогда как Сарасвати символизирует содержание речи, познавание, выраженное речью, — семему. Впрочем, это различие весьма относительно.

¹⁴ *Гуны* — пустой звук — утверждение, несколько неожиданное для системы Санкхьи, строящейся на диалектике гун. Возможно, мы встречаемся здесь с остатками космогонии старших упанишад, где еще не развита теория гун. В этом отношении важно сравнить диалектику: теджас (мощь или жар) — апас (вода) — анна (пища), развитую в Чханд. уп., 6, 2 и сл. В 6, 4, 4 говорится, что красный образ молнии — из теджас, белый из воды, а черный — из пищи. Молния — пустой звук; существуют лишь теджас, апас, анна, цвета которых совпадают с цветами гун.

¹⁵ *Шестнадцатью* — то есть 5 индрий, 5 их свойств, самосушая природа, сознание, манас, прана, апана, джива (ср. гл. 239, 13). Эта концепция выходит за пределы космологии Санкхьи; здесь изменена и терминология: шестнадцать «оболочек Атмана» названы не таттвами, как принято в Санкхье, а гунами (свойствами). Введение в систему праны и апаны говорит за раннее происхождение рассматриваемого фрагмента, ибо понятие праны является одним из самых характерных понятий ранних упанишад, обосновывающих прану как носитель жизни (Чханд. уп., 1, 11, 5) или даже как о самой жизни (Чханд. уп., 7, 15, 1 и сл.). Значение праны в системе Санкхьи постепенно ослабевает и приобретает характер учения о жизненных токах (нервных токах) тела, интересовавших не столько теоретиков Санкхьи, сколько практикой Йогги и Аюрведы.

¹⁶ *Бесплотное* — в калькутском издании стоит aghān — неплотный, текучий. Дейссен дает иной вариант, читая ātman.

¹⁶ *Беликого Атмана* — так переводит Дейссен. В тексте — mahān Atma, что обычно переводится «великая душа», «душа мира» и считается 25 таттвой, ранней Санкхьи, признающей 26 таттв. Терминология и концепция данного фрагмента очень своеобразны, что побуждает к большой осторожности в толковании высказываемых положений. Очевидно, что в данном фрагменте манас, а не буддхи мыслится как высший психический орган; в перечислении 13-я шлока не упоминает о буддхи.

¹⁹ *Варит собаку* — член самой низшей касты из неприкасаемых; (ср. «Бхагавад-гита», V, 18).

²⁰ *Великий Атман* — здесь скорее «душа мира», а не абсолютный субъект, потусторонний природе, по учению Санкхьи.

²¹ *Атман сутей* — бхутатма; термин употребляется скорее в смысле «характерное свойство сутей», их атрибут, особенность; здесь же он употреблен в смысле джива, эмпирический субъект. Такое необычное словоупотребление свидетельствует, что перед нами не обычный текст Санкхьи, а памятник какой-то особой школы, относящийся к группе Санкхьи, пользующийся ее терминологией, но существенно отличающийся от нее в понимании терминов и космологической схемы.

²² *Познает себя в Атмане* — Дейссен иначе разлагает сложное слово ведатма,

переводя его: «Сущность, душа Вед». В таком истолковании шлока получает следующий смысл: поскольку душа, сущность Вед, находится в душе (человека), постольку душа находится в высшей душе. Нет основания придавать шлоке такое сверхправверное значение, противоречащее всему контексту, выдержанному в духе Упанишад. Сомнительна и правильность перевода здесь слова *ātman* через *Scele* и особенно перевода *raṁāpātma* через *höchste Seele*; так скорее нужно было бы перевести *mahāpātma* в смысле «мировая душа». Первичное значение слова *raṁa* — другой, следующий, крайний, а отсюда — запредельный; слово выражает не столько идею высоты, сколько нахождение вне, за пределом «этого» (*ayam*) и служит для обозначения абсолютного субъекта упанишад, запредельного явления, а не души, равно индивидуальной (*jīva*) или космической (*mahāpātma*).

²⁷ Подобно — так буквально. Дейссен переводит: «Wenn es unermüdlich in den Dingen gegenwärtig ist, ist es wie eine Harfe, deren Saiten geführt werden». Перевод очень сложный: в тексте нет существительного соответствующего слову *Dingen*, ни глагола, соответствующего слову *geführt*. Сложный глагол *saṁāgacched* только с натяжкой можно передать через «присутствовать», первое его значение «приходить», «сходиться». Слово *вана* означает музыка (в частности обрядовая) и многострунный инструмент, но определено это слово через *gītasautah* — лиственный волокон, струн. Метафора не имеет ничего общего с метафорой «эолова арфа». Речь идет о гораздо большем, чем простая метафора: о «безмолвном звуке» йогиннов (*pāda*), бестелесность которого выражается метафорой музыкального инструмента, лишенного струн (ср. Дхьянабинду, 4—6; Йогататтву, 9—11 и другие йогические Упанишад).

³¹ Бессмертно — ср. «Бхагавадгита», XII, 13 и Швет. уп., III, 16. Эта шлока — вариант учения «Бхагавадгиты» о трех пурушах (XV, 16—17). В специальной литературе нет единого мнения, что следует понимать под пурушами Гиты. Формулировка Гиты допускает самые противоречивые толкования в сторону монизма или дуализма. Высказывание «Мокшадхармы» дает возможность лучше понять установку Гиты. Мысль «Мокшадхармы» выражена в духе диалектического монизма. Подобные тексты позволяют думать, что дуализм Санкхьи вторичен и не определяет сущности системы. Основным моментом, характеризующим Санкхью, остается, таким образом, имманентный реализм, вполне основательно противопоставляемый имманентному иллюзионизму Шанкары. Такое противопоставление получило окончательное выражение в школе Рамануджи. В традиционных школах индийской философии, находившихся под давлением авторитета Шанкары, недостаточно оценивалось значение Санкхьи как школы диалектического реализма. Более тщательное изучение пути развития Санкхьи должно пролить свет на многие неясные моменты развития индийской философской мысли не только в I половине I тыс. до н. э., но и в последующее время. Достоин внимания, что в этот же исторический период возникли системы, определяющие ход философской мысли различных народов. В VI—IV вв. до н. э. в Индии возникли школы Санкхьи и буддизма; в Греции — учение Сократа (последователи Платон и Аристотель) — настоящие врата европейской философской мысли, в Китае — системы Кон-Фу-Дзе и Лао-Дзе, ставшие символом духовного развития китайского народа. В разбираемой шлоке субстанциональному понятию Атман приписываются два состояния (бхава): преходящее и непреходящее. Весьма нелегко подобрать в русском языке термин, более или менее адекватный санскритскому слову бхава. Трудно согласиться с переводом Дейссена слова бхава для данного места через *Zweinatur* — двойственная природа: «das ist die Zweinatur des Atman». Здесь говорится не об атрибутах, а скорее о модусах субстанции (в смысле Спинозы). Первичное значение слова бхава не в категории субстанциональности *sat*, а в категории модальности «состояние». Так только и возможно мыслить отношение абсолютного субъекта к миру явлений. Концепцию данного текста можно сблизить с учением Катх., 4, 4, где говорится о состояниях сна и бодрствования, постигаемых силой Атмана; без Атмана все проявленное — ничто. Дейссен убедительно показывает, что Катх. уп., открывает предисторию Санкхьи и Йоги. В этой упанишаде он видит зачатки дуализма и зерно острейшего антагонизма между Санкхьей и Ведантой (см. *Sechzig Upanishads*, с. 265). Действительно, эта упанишада впервые формулирует учение о всепроникающем Атмане и непреложном антагонизме между субъектом и объектом. Так намечаются крайние течения индийской философии, берущие начала в

Упанишадах (в частности в Катх. и Швет.), как Ганга и Синдх — в Гималаях. Так оформлялась дуалистическая, вернее плюралистическая Санкхья (и сопряженная с ней Йога) и безусловно монистическая (nirvibhedādvaita) Веданта. Но, разбирая эти крайние течения, Дейссен даже не упоминает об «адвайте с различием», наиболее диалектическом из главных течений индийской философии, породившем шактизм.

³² *Девятивратный град* — обычная метафора тела.

³² *Птицей* — в тексте стоит ханса, что значит гусь, фламинго (gansa indica). Дейссен переводит: Wandervogel. Ни один из указанных переводов не передает символики подлинника, намекающего на великую мантру, получающуюся от повторения слова hamsa. По законам санскритской фонетики, такое повторение звучит как hamso-hamsa, откуда получается so'ham, что значит: «я — То». Первый слог связан с выдыханием и вторым тоном сердца. Все упражнения в пранаяме начинаются с выдоха, что вполне оправдывается физиологией, так как этим приемом, возможно, полнее удаляется так называемый «промежуточный столб» воздуха легких, мешающий их более интенсивной деятельности. Таким образом, мантра ham-so ham-sa помогает размышлению над абсолютным субъектом (Атманом) в его двух состояниях — прилива и отлива жизни (праны) (см. прим. к гл. 175, 31).

³⁴ *Жизнь в воплощениях* — rṅājanatpāṇi или «жизнь воплощений». Дейссен переводит: «Жизнь и новые воплощения», но в подлиннике нет союза: он дал бы иной смысл. Подлинник можно понимать так, что речь идет об оставлении одной из форм жизни в воплощенном состоянии; тогда как перевод «жизнь и новые воплощения» предполагает оставление жизни вообще и в частности в новых воплощениях. Такой оборот снижает философскую напряженность текста и является плеоназмом: раз говорится о жизни вообще, то всегда примысливается: «в любой ее форме».

ГЛАВА 240

¹ *Санкхья* — достойно внимания, что текст настаивает на названии «Санкхья» монистической концепции, изложенной в гл. 239.

³ *Живущий во внутреннем «я»* — сложное слово adhyātmaçīla Дейссен переводит: «опытный (çīla) во внутреннем (или высшем — adhi) атмане». Речь идет о том, что абсолютный трансцендентный субъект постигается лишь внутренним опытом человека, овладевшего способностью полного отвлечения от внешней среды (победившего чувства) и умеющего нераздельно сосредоточивать свой разум (буддхи) и способность суждения (Urteilkraft — манас) на одном.

⁵ *Обольщенный* — слово samkalpa охватывает много смысловых оттенков: начинание, психическая направленность на что-либо внешнее (на предмет, дело и т. д.), заинтересованность, влечение к чему-либо. Дейссен в данном контексте переводит его через Wunsch, а Kāma — через Lust. Для данного контекста наиболее соответствует слово «обольщение», «прелесть» в древнерусском смысле.

¹² *Такой* — местоимение и существительное не согласованы в тексте.

¹⁴ *Половину ночи* — эта настойчивая рекомендация определенного времени для упражнения нередко встречается в йогических памятниках и в памятниках раннего христианства. Она вполне оправдывается суточными колебаниями вегетативной настройки организма и свидетельствует о высоком развитии у древних индийских мыслителей способности улавливать висцеро-кортикальные сигналы, обуславливающие «настроение» и «самочувствие».

¹⁶ *Рыбу* — здесь употреблено слово кумина, обозначающее крупную рыбу. Кумина — атрибут бога страсти, похоти — Камы, а также название созвездия Рака, откуда начинается попятное движение Солнца. Дейссен переводит: «muss er das Manas festhalten wie... einen bösen Fisch».

²⁰ *Вспышку молнии* — в йогических упражнениях такие описания понимаются не только реалистически.

²³ *Вихри* — букв. «ветроподобные». Дейссен замечает, что Нилаканта понимает под этим выражением стремительные полеты экстериоризации и способность быть невидимым.

²⁴ *Отсветы пережитого* — Дейссен переводит: Rückerinnerung. В этих шлоках

почти с физиологической точностью описываются явления, часто именуемые западной медициной «вегетативными бурями». Павлов называл их «сшибкой рефлексов», а по терминологии Введенского-Ухтомского это борьба доминант. О состоянии «одержимости» йогой образно выражался Вивекананда: «Чтобы стать йогом, надо помешаться на йге». В психологии художественного творчества такая одержимость образом, сюжетом описывается нередко. Для примера напомним об описании Маяковским психологии процесса его творчества. По существу ни один крупный творческий акт не обходится без таких «родовых мук».

³² *Слово Брамь* — то есть Веды. Смысл высказывания: занимающийся йогой освобождается от ритуализма.

³⁴ *Женица* — ср. «Бхагавадгита», IX, 32.

³⁶ *Свободным от сутей* — abhūtagatī — «путь без бхуттов (сутей)», то есть «путем», за пределами природы» (праkriti). Данная шлока — явная концовка, позволяющая выделить главы 239—240 как особый текст ранней монистической Санкхьи, дающий своеобразное изложение этой системы, близкое Катх. и Швет. упаншадам.

ГЛАВА 241

¹ *Дело* — здесь и в следующих шлоках под «делом» понимается обрядовая деятельность, соблюдение ведических предписаний.

⁶ *Сворачивание* — нивритти. Дейсен соответственно переводит: «деятельность и недеятельность». Вставляя без скобок пояснительные слова, он переводит: «die eine (Weg. B. C.). Satzung hat die Tätigkeit als Merkmal, die andere, in Nicht—Tätigkeit bestehend, wird ebenfalls mit Recht. gelehrt». Мысль заключается в том, что Веды утверждают закономерность обоих направлений, лишь иллюзорно кажущихся противоположными; разворачивания миропроявления, для которого закон — деятельность, и сворачивания, для которого закон — неделание, углубление в познание. Для домохозяина дхарма — выполнение ведических уставов, а для санньясина — невыполнение их, ибо знание делает уставы ненужными для него, как для стоящего «на пути возврата». Так индийская философия блестяще разрешила диалектическое противоречие этики, ведущим моментом которой является акт, а не факт. Гита также многократно подчеркивает, что кажущееся противоречие этических норм происходит вследствие нечеткого различия в проблеме ценностей акта и факта. Нравственная ценность присуща только акту (поступку), самостоющему в разном образе проявления. Тожественный стимул может принять противоречивые формы факта. Дальнейшее изложение развивает предельно лаконичную формулу этой шлоки.

⁸ *В шестнадцатисоставном виде* — то есть в физическом теле. Об особенностях концепции данного текста в учении о составе тела см. гл. 239, 15 и прим. к данной шлоке.

⁸ *Рождаются* — неточность выражения объясняется известной инерцией параллелизма. По существу нельзя говорить о рождении в непроявленном, так как непроявленное как раз и характеризуется прекращением каких-либо рождений.

¹³ *Непроявленное* — в тексте почти тождественные термины: avyaktam и avyākṛita, букв. «непроявленное» и «не дающееся проявленным». Последний термин передан через «запредельное».

¹³ *Неотторжимое* — Дейсен поясняет: «от души». Такое толкование сомнительно, так как речь идет о безличном состоянии. Нужно признать, что смысл термина авийога в данном контексте неясен. Возможно, его нужно понимать как указание на нерасторжимое состояние Брахмо, или же слово «авийога стоит вместо слова авибракта — «нераздельный», «неразделенный».

¹⁶ *Риши* — Дейсен указывает, что Нилаканта в толковании этой шлоки ссылается на Брх. уп., I, 5, 11, где говорится, что Праджapati, подобно месяцу, состоит из 16 частей (14 ночей возрастания и 14 ночей убыли месяца + 1 ночь новолуния и 1 — полнолуния). Шестнадцатая его часть неизменна (ночь новолуния); войдя этой (невидимой) частью во все, обладающее дыханием, Праджapati наутро рождается как новый месяц. Пятнадцать частей принадлежат Праджapati как сменяющиеся, шестнадцатая же, всегда неизменная, невидимая (новолуние), есть его Атман. Неизменный Атман есть втулка, пятнадцать переменных частей — спицы колеса.

¹⁹ *Качественный Атман* — учение о качественном (сагуна) и бескачественном (ниргуна) Брахмо широко развито Шанкарой. Учение о тождестве Атмана как психологического принципа, а Брахмо как онтологического принципа впервые развито в Чханд. уп., 3, 14 и сл. и в Шатап. бр., X, 6, 3. Шандильей. Этот мыслитель установил единство противоположности бытия и сознания, высший синтез диалектики (ср. *Sacchit ekam Brahmo* Маханирвапатантры). Дейссен понимает эту шлоку иначе: «den Jiva begreife man als blossen Guna (Qualität) des Selbstes den Aiman als das Höchste an dem Selbstes».

ГЛАВА 242

²¹ *Сидит* — так как в Индии сидят на полу или на низких сиденьях, скамьях, то младший не должен стоять перед сидящим старшим, чтобы не быть выше него; стоять же перед сидящим на высоком сиденье можно и должно. Такое положение можно часто видеть на памятниках индийского искусства. Перевод Дейссена: «не должен сидеть, когда тот не продолжает сидеть» неточен и слишком европеизирован. Иные бытовые условия вырабатывают и другие формы вежливости.

²² *Пожимая* — Дейссен добавляет «руку», но такое добавление не оправдывается текстом: в тексте говорится о легком пожатии ног учителя, а не о рукопожатии. Изображение приветствия, описываемого Дейссеном, переводчику не приходилось встречать на памятниках индийского искусства, а припадание к ногам — часто встречающийся мотив. Дальнейший текст свидетельствует о том, что речь идет именно о земном поклоне, а не о рукопожатии: деепричастие в следующей шлоке — абхивадья употребляется при описании земного поклона без добавления падам, как в 23 шлоке, или с добавлением его.

²³ *Взяв жен* — в подлиннике стоит множественное число, которое Дейссен переводит единственным. Брамины практически придерживались моногамии, хотя и для них многоженство не было запрещено; кшатрии же по закону и фактически жили полигамной семьей. В подлиннике для выражения бракосочетания употреблен архаический глагол (yu), уже почти исчезнувший в классическом санскрите; он соответствует древнерусскому обороту: «пояти жену».

ГЛАВА 243

³ *Голубь* — то есть подбирать упавшее зерно. О состоянии «собирателя колосьев» см. гл. 354 и сл.

⁴ *Шестью делами* — по толкованию Нилаканты: принесение жертвы для себя и других, изучение Закона (Дхармы) и обучение ему, раздача и принятие даров. Три дела: принесение жертв, изучение Закона (Дхармы), раздача даров (Дейссен).

⁴ *В сути Брахмо* — по Нилаканте: в повторении священного слова АУМ и в размышлении над ним. Дейссен замечает, что параллельное место Ману, IV, 9 комментируется иначе.

⁶ *Неживое* — Нилаканта как пример «живого» называет козу, а «неживого» — смокву (Дейссен).

⁶ *Ночи* — начало и конец ночи предназначены для йогических упражнений и молитв; середина — для сна.

⁷ *Сроки* — букв. «в промежуточное время между установленными сроками».

⁷ *Время* — то есть не в период, благоприятный для зачатия.

⁹ *По своим уставам* — то есть по уставам, обязательным для члена данной касты и данной ступени жизни.

¹⁷ *Оставив за ними победу* — букв. «побежденный ими», «им уступивший».

²⁰ *Сострадание* — Дейссен указывает на параллелизм Айтарея-брахмана VII, 13.

²¹ *Слабость* — Дейссен указывает, что, начиная с 14 и до 21 шлоки, текст совпадает с Ману, IV, 179—185.

²² *Три* — Дейссен замечает, что в гл. 243, 2 говорится о 4 стадиях. Получается впечатление, что древний текст был впоследствии заменен более новым, общим с

Ману, IV, 179 и сл., так как дальнейший текст придерживается числа ступеней, указанных в гл. 243, 2.

²⁶ *Дискодержателя* — то есть Вишну. Смысл высказывания: домохозяин, соблюдающий перечисленные уставы, достоин награды, так как стремится к мирам Вишну, к мирам тех, кто победил чувства. Здесь слово «путь» (*gati*) употреблено метафорически в смысле «цель пути»; Дейссен так и переводит: «цель».

²⁹ *В небесном мире* — Дейссен читает: «В мире Брамь».

ГЛАВА 244

² *Третьей, высшей ступени* — речь идет о третьей ступени состояния домохозяина, то есть о состоянии питающегося оставленными на поле колосьями; слово «домохозяин» (*грихастха*) текст заменяет описательным выражением: «соблюдающий обет брака», так как для домохозяина брак обязателен. В тексте стоит родительный падеж множественного числа, что исключает сомнения в значении синтаксической связи: Дейссен переводит: «уставы от брачных обетов» и вынужден для сохранения смысла вставить пояснительные слова: «следует ступень». Такое толкование малоубедительно хотя бы уже потому, что человеку, уходящему в леса на отшельничество, не возбранялось брать с собой жену, чему «Махабхарата» дает многочисленные примеры. Уход вместе с женой скорей даже поощрялся. Только санньясин или паривраджака (странник) должен был рвать все родственные узы.

⁵ *Небожитель* — в древнеиндийских памятниках, в частности в «Махабхарате», нередко говорится о совершении жертвоприношений богами, даже верховными; это как бы самодовлеющий акт. Обычно даже не упоминается, во имя кого и для чего он совершается; религиозный момент здесь или совсем отсутствует, или сведен на минимум, все — в магической силе обряда, не требующий себе обоснования, ибо она сама является обоснованием. Подобно и отшельник совершает ритуал жертвоприношения ради ритуала, не заботясь о плоде, о цели жертвоприношения; так он поддерживает «тот же огонь, что и домохозяин».

⁶ *В шестой срок* — то есть раз в три дня, вечером, считая, что сроков вкушения пищи 2: утро и вечер.

⁶ *Его корова* — то есть корова, полагающаяся брамину за совершение обряда.

⁷ *Жертвоприношений* — в тексте макха, так называется веселый народный праздник, сопровождаемый особо торжественным жертвоприношением. По Нилаканте сюда относятся 5 обрядов: 1) агнихотра, 2) жертвоприношения во время новолуния и полнолуния, 3) жертвоприношения в лунные четверти, 4) кровавое жертвоприношение (животного), 5) жертвоприношение с употреблением священного напитка сомы (Дейссен).

¹⁰ *Творят подвиг пяти огней* — то есть стоят под палящим солнцем между четырьмя кострами.

¹⁷ *Судиватанди* — Дейссен дает еще один вариант этой шлоки: «Судиватанди, живший где попало и ни о чем не заботившийся».

²² *Сияют* — букв. «видимы», «являются». Хотя в «Махабхарате» и высказывается верование, что праведники сияют на небе в виде звезд (ср. путешествие Арджуны в небо Индры), однако нет необходимости понимать данный текст буквально, а не как метафору, что усиливает образ. За метафорическое понимание свидетельствует оговорка: «хотя и не звезды». Дейссен решительно принимает буквальный смысл текста, вводя дополнение: *am Nimmel*, не имеющего адекватного слова в тексте.

²³ *Непосредственно приготавливаемое* — то есть не требующее огня для приготовления; вишнуизм противопоставлял кровавым ведическим жертвам жертвы бескровные (ср. «Бхагавадгита», IX, 26): цветы, плоды, корни.

²³ *Вознаграждением* — принося жертву «для себя» и «в себе», санньясин отдает «все имущество» — всего себя тебе же, как дакину. Выражение, кажущееся со стороны несколько вычурным и мало понятным, вполне естественно и логично с точки зрения древнего мирозерцания.

²⁵ *Превысит* — все эти, казалось бы сугубо ритуалистические предписания, принимаемые в исторической перспективе, в действительности оказываются выражением

напряженной борьбы против ритуализма, от которого древний человек освобождался с громадным трудом, преодолевая сознание своей зависимости от конкретного и внешнего и развивая осознание своих внутренних сил и свободы, восходя от единичного к общему. Для ясного понимания исторической значимости этого процесса развития психики современному человеку нужно проделать немалый труд переориентировки не просто своего мировоззрения, что относительно легко, а переориентировки своего мировосприятия, мироощущения, что уже гораздо труднее. Внутреннее содержание данного текста становится яснее при рассмотрении параллельных мест упанишад. Вопросу о смысле замены внешней жертвы внутренней уделяет большое внимание Маханараяна упанишада, памятник, подобно «Мокшадхарме», представляющий смесь очень древних отрывков со значительно более поздними текстами. Внутренняя близость обоих памятников подчеркивается их связью с вишнуизмом, близостью их к культу и философии Вишну-Нараяны. В поисках высшего упанишада утверждает Вишну-Нараяну как Правду (Satyam, 62, 1), возражая против иных понятий о высшем, замечает, что некоторые считают высшей жертву, так как силой жертвы боги достигли неба и победили асуров. Отвергая такое мнение, упанишада учит, что высшим средством очищения является духовная работа (māpasam), выражающаяся в способности к отрешению (sanyāsa), которое есть Брами (63, 10—13). Так как все Веда настаивают на необходимости совершения жертвы огню, то упанишада предлагает всю жизнь мудреца рассматривать как символическую жертву. Описанию этого символизма посвящен последний, шестьдесят четвертый раздел упанишады, считающийся древним, авторитетным текстом, который цитирует даже Шанкара в комментариях к Веданта-Сутре, хотя авторитета всей упанишады он не признает.

²⁵ *Три огня* — упанишады по-разному говорят о трех жертвенных огнях. Одна из древнейших, Чханд., описывая обряд вкушения пищи как жертвоприношение, называет человека Атманом-Вайшванарой, то есть «всенародным» (обычно говорят об Агни Вайшванаре: этот огонь, пребывающий в чакре огня, то есть в солнечном сплетении, пронизывает все тело). Приношение пищи есть жертвоприношение Вайшванаре. Первый из трех огней есть рот вкушающего пищу (Чханд. уп., 5, 18 и сл.). Маханараяна распределяет огни по Ведам (Риг, Яджур и Саман). Мантр. тремя огнями называет землю, поднебесье и небо (согласно возгласам «головы» ведического гаятри). Вся эта сложная символика сводится к сочетанию в едином символе Человека, Макрокосмоса и Микрокосмоса. Так начинается процесс величайшего философского обобщения — учения о единстве законов природы, одинаково протекающих в макро- и микрокосмосе. (Это одна из основ учения упанишад, и тот, кто хочет проследить грандиозный процесс самосознания в человеке и построения космологии, не должен останавливаться перед, казалось бы, скучными, детски наивными, мелочными подробностями этой символической).

²⁶ *Мантру* — в тексте употреблен технический термин *yajus*, то есть магическое жертвенное изречение. Об этом подробно говорится в нескольких упанишадах (напр. Чханд. уп.).

²⁷ *Муни* — то есть санньясин не может жить на одном месте, подобно отшельнику, хотя бы даже в лесу. Дейссен читает: «живущий в лесу отшельник».

³⁰ *Те* — Дейссен вставляет поясняющие слова:

ГЛАВА 245

³ *Странствовать* — в подлиннике употреблен глагол *vaj* — странствовать и существительное *vajā* — странствие.

⁸ *Дваждылюбящий* — этот эпитет слона основан на том, что слон должен насыщать воду хоботом, чтобы она попала в рот. Как грузное животное безнадежно тонет в колодезе, так чужая речь должна потонуть в санньясине, то есть ему нельзя как-либо отвечать на нее.

²⁷ *Вайшванара* — букв. «всенародный» (огонь). Дейссен понимает здесь это слово как эпитет погребального огня; такое значение слова хотя и существует, но здесь оно не согласуется с текстом. Скорее это место нужно понимать в свете учения Чханд. об Атмане-Вайшванаре (ср. гл. 244, 24 и гл. 244, 25). Данный текст можно

рассматривать как изложение учения Чханд. уп. и Маханар. уп. о Человеке Вселенском.

²⁸ *Пядь* — прадешаматра означает не только расстояние между большим и указательным пальцами, но означает вообще небольшую линейную меру. Учение об Агни-Вайшванаре уже сформулировано в Шатапатхабрахмане (X, 6, 1 и сл.), в беседе царя Ашвапати с браминами. Здесь говорится, что Вайшванара — голова и небо и вместе с тем, что он «величиной с пядь». В Чханд. уп., 5, 11 дан вариант той же беседы, где Агни-Вайшванара называется Атманом-Вайшванарой. Разбираемый текст «Мокшадхармы» — третий вариант той же беседы. О ритуалах санньясына говорится в двух специальных отрывочных текстах, известных как Санньяса и Катх. (Катхашрути) упанишадах.

²⁸ *Жертва огню* — ср. Маханар. уп., 62—64, где говорится, что раз нельзя совсем оставить предписанный Ведами ритуал агнихотры, то его нужно совершать символически в себе самом, как в микрокосмосе, подобном макрокосмосу в силу их объединения в символе Агни-Вайшванары, равном Атману-Вайшванаре.

²⁹ *Запредельного Атмана* — термин Параматма можно считать специфичным для Санкхьи, строго различающий дживу и непричастного, запредельного природе Атмана. Ближе других к понятию Параматма подходит понятие Парамахамсы — так характеризуется человек, постигший Атмана. Путь к состоянию Парамахамсы — повторение мантры: so'ham, причем получается сочетание hamso-hamsa. Hamsa означает «гусь», «фламинго», поэтому и о парамахамсе говорится как о птице. В данной шлоке «прекрасноперым» назван джива, то есть еще воплощенный Атман (см. прим. к гл. 239, 32).

²⁹ *Трем основам (дхату)* — Дейссен указывает параллельное место в Чханд. уп., 6, 3, 2, где говорится о жаре, воде и пище как о трех основах.

³⁰ *В своем теле* — то есть еще будучи воплощенным. На отождествлении мира с телом человека настаивают Чханд. и Маханар. уп. (ср. учение Каббалы о «Человеке Древнем» — adam ha kadmeini).

³² *Шестичастное* — в Индии насчитывают 6 времён года; двенадцать спич — 12 месяцев.

³² *Пастью* — в подлиннике образ не выдержан; логическим подлежащим является «колесо Времени», и с ним должно быть связано дополнительное предложение, что и создает нелепый образ «пасть колеса». Здесь механически употреблена часто встречающаяся в Эпосе метафора: «пасть времени» (ср. «Бхагавадгита», XI, 24 и сл.).

³³ *Здесь* — то есть в колесе времени, находящемся в сердце. Сама мысль и ее выражение очень громоздки; смысл таков: время, обуславливающее миропоявление, а потому являющееся телом всего преходящего, можно представить себе в виде годичного колеса; но это не объективное явление, а лишь «находящееся в сердце», то есть субъективное. Кто это постигает, тот становится выше всех миров, так как постигает их иллюзорность. Боги, находящиеся в колесе времени, также иллюзорны, и жертвы им действительны лишь в условиях преходящего мира. Реален лишь Параматман, то есть запредельный абсолютный субъект, отражающийся в мире явлений как личность, «я» или джива, познающий поле. Вся эта концепция гораздо ближе Упанишадям, в частности к Чханд. и Маханар. уп., нежели к поздней Санкхье Ишваракришны. В данном тексте еще сильна теория майи, тогда как Санкхья признает реальность «непроявленной природы» (авьякта, прадхана) и считает иллюзией лишь вечную смену форм, появляющихся и исчезающих, как волны на море. Но из того, что нереальны волны, вовсе не следует, что нереально море.

³⁵ *Не порицает* — так в тексте, хотя, казалось бы, логичнее обратные отношения: он не боится, а потому и его не боятся, он не порицает, а потому его не порицают.

³⁵ *Ни в ином мире* — Дейссен поясняет: «Так как он чувствует себя во всех существах, то в них он и питается». Возможность такой психологии подтверждается фактом, сообщаемым в биографии Рамакришны. В разгаре болезни, когда Рамакришна уже не мог глотать, ученики стали его умолять воспользоваться своими йогическими силами, чтобы выздороветь или хотя бы иметь возможность что-то съесть. Рамакришна долго противился, но, наконец, согласился исполнить их просьбу; через некоторое время он им сказал, что Великая Мать ответила на его молитву: «Как

тебе не стыдно, у тебя столько ртов вокруг, которыми ты можешь есть, зачем же ты просишь о питании именно через рот?».

ГЛАВА 246

² *Шестой здесь манас* — в «Махабхарате» при перечислении часто не принимаются в расчет исполнительные индрии, а только воспринимающие, хотя и говорится о выполнении действий.

² *Подобный возникшему* — оборот текста допускает оба толкования: манас уподобляется возникшему (часто встречающийся вариант в описании «колесницы дживы»), или же возникшему уподобляется джива. Дейссен решительно принимает второй вариант (ср. «Анугита», 51, 5 и прим. к этой шлоке в вып. IV).

³ *Великий Атман* — Дейссен проводит параллель между этой шлокой и Катх. уп., 3, 10. Пятая шлока этой главы есть точная цитата из Катх. уп., 3, 12. Но есть существенная разница между этими текстами: упанишада говорит о Пуруше, выше которого нет ничего, то есть об абсолютном субъекте, а в «Мокшадхарме» выше великого Атмана считается «бессмертие». В шлоке 4 великий Атман назван просто махан, то есть 25-й таттвой, выше которой — непроявленное (авьяктам, прадхана); выше того — бессмертие, а не Пуруша упанишады. В остальном градации схожи, однако сомнительно, чтобы в упанишаде термин авьяктам понимался так, как его понимает «Мокшадхарма». В упанишаде Дейссен передает авьяктам через Ruhe Selbst, но подчеркивает, что концепция упанишады близка Санкхье, так как и упанишада выводит все остальные категории из авьяктам и отделяет от них Пурушу.

⁴ *Бессмертье* — достойно внимания, что «Мокшадхарма», очень близко повторяя слова Катх. уп., 3, 11, заменяет Пурушу упанишады безличным и расплывчатым термином «бессмертие». Положительные моменты этого понятия еще больше снимаются уподоблением бессмертия «столбу» (каштха). В йогических текстах часто можно найти указание, что йогин должен довести себя до состояния «чурбана» (каштха), достичь полной бесчувственности. Второе определение понятия «бессмертие» дано в следующей шлоке: *paraḡ gatiḥ*; его, пожалуй, лучше понимать дословно — «высший (или запредельный) путь» и как цель пути — обитель, к которой он ведет. Это выражение в других местах Дейссен переводит через *Endziel*, но здесь он так переводит *kashtha*, а *paraḡ gatiḥ* переводит через *höchster Gang*. Но так или иначе безличность понятия «бессмертие» (амритам) остается, так что термин приобретает характер буддийского акшарам, который также носит выраженный безличный характер.

⁷ *Без бога* — анишвара, букв. «без господ». Это единственное известное мне в философских текстах «Махабхараты» место, где с полной определенностью употреблен термин, выработанный поздней Санкхьей. В Анугите есть тексты, исключающие из системы понятие «Бог», равно и в «Книге Санатсуджаты» (III вып. этой серии), плохо сохранившемся памятнике атеистической Санкхьи, но там просто опускается вопрос о боге. Слово анишвара совершенно точно соответствует русскому слову «безбожник», но санскритское слово лишено эмоциональных тонов, свойственных русскому, так как это скорее понятие философское, нежели религиозное; несмотря на то, что Санкхья давно объявлена «безбожной» (анишвара Санкхья), она всегда признавалась ортодоксальной школой. Не совсем понятно, почему Дейссен дает такой сложный перевод термина *keinen Höheren* (ишвара) *über sich wissend*.

⁸ *«С неустойчивой памятью...»* — в психологии йоги внимание считается функцией памяти, а так как сосредоточение внимания есть неперемное условие йогических упражнений (даже физических), то неустойчивость памяти считается большим препятствием для занятий йогой (ср. Гита, II, 63: «С потерей памяти человек погибает» и VI, 33: «Для йоги я не вижу прочного обоснования вследствие подвижности...»).

¹⁸ *Мыслителей* — тарка означает рассуждение, философская школа. Возможно, что эти слова — выпад против буддизма как философской школы, отрицающей Писание, а потому и не знающей его.

¹⁶ *Свойствам* — эта шлока является повторением 194, 18 (Дейссен).

¹ *Трояко* — данный текст отступает от обычной схемы Санкхьи, включающей во внутреннюю причинную группу (антахкарана) три таттвы: аханкара, буддхи, манас (или буддхи; аханкара, манас); «сердце», как эмоциональное начало, обычно сливается с манасом, воспринимающим через чувства «приятное и неприятное» воздействия среды. Разделение таттв на внешние и внутреннее данный текст по общей схеме начинает с манаса: тонкие сути (танматрас) проектируются в среду как плотные и большие сути (махабхуты).

² *Махан* — см. гл. 246, 3 и прим. к этой шлоке.

³ «Я» в себе самом — то есть как принцип личности, самосознание. Таким образом, текст объединяет два понятия, разделяемые в других текстах, аханкара (интравертированное самосознание) и буддхи («совесть», «практический разум»).

⁸ *Определяют* — в подлиннике бхаватмика. В сложных словах подобного типа атинка показывает, что понятие (или понятия) первой части слова составляет суть, является определяющим моментом подлежащего. Этот своеобразный оборот не всегда удается перевести адекватно, без добавления разъяснительных слов. Бхаватмикабуддхи означает, что состояние (бхава) определяет сущность — буддхи; этим утверждается, что по сути буддхи феноменальна, а не субстанциональна. Таким образом, дается формула: психика есть функция прадханы, первоматери, испроявленной природы, то есть психика по существу материальна. Это одно из основных положений Санкхьи.

⁸ *Переливается в волны* — мысль шлоки выражена неясно: символ океана, вздымающего волны, традиционно используется для выражения отношения сути к проявлению, отношения прадханы или испроявленной природы к гуна и вообще нумсна к феномену. Но здесь этот символ использован явно ошибочно, так как «состояния» (бхава) названы сутью буддхи, а непосредственно за этим сказано, что буддхи на них воздействует. Перевод глагола, выражающего характер этого воздействия, также представляет трудности. Значения глагола *varṭ+ati* очень мало вяжутся с контекстом и выбранной текстом метафорой океана. Дейссен выбирает значение *entwickeln* и переводит: «sie» (то есть буддхи)... *entwickelt sich zu den drei Zuständen*, но такой перевод лишает смысла образ океана, ибо никак нельзя сказать, что океан развивается и переходит в волны. Глагол «вздымает» относительно близок санскритскому *atīvarṭata* (точнее было бы «вздымается»). Но и такой перевод не устраняет противоречивости высказывания об отношении буддхи к своим состояниям, так как противоречие не формально, а по существу; но по крайней мере удается сохранить смысл метафоры подлинника.

¹⁰ *Деятельные индрии* — первое значение слова медхья — сила, крепость и лишь вторичное — мудрость. Текст принимает это слово за прилагательное, согласовывая его с индриями. Дейссен переводит: «Die mit Intelligenz ausgestatteten Sinnesorgane», что является большой натяжкой не только по форме, но и по существу, так как сознательность чувств как таковых Санкхья решительно отрицает (ср. «Спор индрий с манасом», «Анугита», 22—23). В текстах, аналогичных разбираемому, всегда говорится о покорении деятельности или силы чувств, а не о сознательности их. Нет оснований понимать иначе и данный текст.

¹¹ *Состояниях* — то есть тех, о которых говорится в шлоках 7—8, как определяющих буддхи, составляющих ее суть. Однако нельзя согласиться с толкованием Дейссена этой и следующей шлоки; Дейссен переводит: «Soweit die Buddhi in der Existenz (der Sinne und Aussendinge) zur Zerlegung kommt, weil sie im Manas. Alle Verhältnisse, die sich entwickeln, sind in jenen drei (Zuständen d. i. Guṇa's) beschlossen».

Для того, чтобы получить перевод «приходит к разложению», нужно отбросить отрицание, существующее в тексте, то есть нужно читать *vibhāgayata* вместо *avibhāgayata*, но тогда смысл высказывания меняется на противоположный, и только так «существование» (Existenz) остается без дополнения, и приходится давать дополнение

в скобках: «в чувствах и внешних предметах». Таким образом, можно получить перевод вполне ясного, логичного высказывания: «Когда чувства, в которых распределяется буддхи, втянуты в буддхи, то буддхи оказывается нераспределенной в манасе». Такой оборот вполне соответствует указаниям йогических текстов, говорящих об упражнении в пратьяхдхаре. Нераспределенная в манасе буддхи может находиться в трех состояниях, которые согласно утверждению 8-й шлоки выражают суть буддхи. Каковы бы ни были эти состояния, они сводятся к трем основным: удовольствия, неудовольствия, безразличия.

¹² Они — состояния, о которых говорится в предшествующей шлоке. Психология Санкхьи предполагает материальный обмен между чувствами и их предметами; говоря языком школы, чувства идут к предметам, как коровы на пастбище, отчего предметы называются «пастбищем чувств». Чувства извлекают из «великих сутей» (махабхута) утонченную материю, соответствующую каждой сuti; это и есть «тонкие сuti» (танматрас).

¹² Индрий — сущность тропа заключается в параллелизме представлений: как спицы колеса углубляются в пазы, так чувства лучами входят в предметы, извлекают из них «тонкие сuti» (танматрас) и переносят их в манас. Сами чувства «темные», то есть не осознают воспринимаемого, они только доставляют манасу материал, подлежащий осмысливанию, отчего и сказано, что манас освещает чувства. Отношение между индриями и манасом многократно и разносторонне разбирается в памятниках школы Санкхьи, и в частности в соответствующих текстах «Махабхараты» (ср. «Анугита», гл. 22).

¹⁹ Радость — эту полушлоку можно передать иначе: «Он покинул раньше принятое дело и радуется Атману». Так понимает это слово Дейссен. Грамматически оба перевода правильны, но высказывание «ранее предпринятое дело» расплывчато. В подлиннике кагма стоит в единственном числе, что побуждает думать о каком-то определенном деле, но текст не уточняет, о каком именно. Если придавать слову карма значение «деятельность», то его следовало бы поставить во множественном числе. Но слово карма обозначает также «обряд» или целокупность обрядов — «обрядность». Принимая это значение для слова карма, в данном тексте можно получить очень четкий смысл, как нельзя больше соответствующий теме. Упанишады (Агнихотра, Катхака, Брихадараньяка) рекомендуют оставить внешние обряды и перенести их внутрь себя. Особенно подробно развивает эту мысль Агнихотра упанишада. Йогин, оставивший внешние обряды, совершает жертву в себе и для себя, и в этом — его радость. Слову ātmanī нет надобности передавать смысл «Атман», его можно рассматривать здесь как возвратное местоимение. Впрочем, существенной разницы это не представляет (см. гл. 248, 18).

²¹ Создатель — это положение в духе Упанишад, а не Санкхьи, отрицающей истинность пуруши и утверждающей безначальность пракрити как прадханы.

²² Саттвой — здесь использован прием pars pro toto, и под саттвой здесь нужно понимать пракрити, характеризующуюся тремя гунами. Дейссен понимает это место иначе: он относит высказывание о различии к предыдущей шлоке, оно состоит в том, что Атман знает гуны, а гуны его не знают. В полушлоку «один производит гуны, другой не производит» Дейссен вставляет слова: «Пуруша» и «освобожденный». Выходит, что пуруша производит гуны, а освобожденный нет. Такое толкование весьма сомнительно. Дальнейшие шлоки с классическими аналогиями рыбы и воды и прочее иллюстрируют обычные положения о взаимоотношении пуруши и пракрити, что позволяет и эту шлоку толковать в том же духе.

²² Не производит — это положение представляется весьма ценным для истории развития школы Санкхьи. Оно еще сохраняет идеалистический монизм упанишад, признает единый источник миропоявления, синтезирующий высшую его грань, антитезис Дух-Материя, два атрибута проявленного. Ясно, что для Санкхьи Чараки и Ишваракришны подобное положение совершенно неприемлемо: в этот период Санкхья уже стала на путь бескомпромиссного дуализма.

ГЛАВА 249

¹ Производит — это утверждение явно противоречит утверждению гл. 248, 21. Под саттвой здесь следует разуметь пракрити. Противоречие в отношении пуруши и пракрити впоследствии привело к идее шактизма.

² *Нить* — образ сильно теряется в переводе; существительные «природа» и «паук» в санскрите одного рода; впечатление усиливается еще синонимичностью слов *sūtra* (нить) и *gūpa* (волокно, качество).

⁶ *Крепкие узлы сердца* — *granta* — «сердечные узы». В йогических текстах под этим понимаются особые праны, опутывающие сердце и препятствующие развитию йогических сил.

ГЛАВА 250

¹⁰ *Бессамостным* — букв. «будь без я».

¹⁸ *Умиротворяешь* — так букв.; Дейссен переводит: «созерцай», что, конечно, выразительней, но формально это не вполне оправданная вольность.

²⁴ *Небытия* — так букв. (абхава). Дейссен смягчает суровость высказывания и переводит: *Nicht-Geborenwerdens*. Шлока звучит совсем в духе раннего буддизма.

ГЛАВА 251

³ *Дваждырожденный* — в подлиннике довольно трудный для дословной передачи оборот: «...тем (самым) он не дваждырожденный». Дейссен переводит: «...и о нем нельзя сказать, что он не настоящий дваждырожденный». Таким образом, он вводит ряд пояснительных слов, стирающих грань между переводом и пересказом. Думается, что странный оборот подлинника объясняется полемическим моментом, так сказать, обращением к предполагаемому субъекту, утверждающему, что никакими личными заслугами или духовными достижениями нельзя снять «зрелую карму», то есть нарушить движение уже начавшегося причинно-следственного ряда. Позже такая точка зрения закрепились в индийском обществе. Лингвистически это отразилось в переименовании классов индийского общества: в древнее время, к которому относится и эпоха создания Эпоса, они назывались варна, то есть «окраска». Само название как бы предполагает возможность «перекрашивания», а позже они стали называться джата, то есть нечто врожденное. В «Махабхарате» есть много мест, свидетельствующих о социации, а затем закреплении форм жизни древнего общества. Социологу, изучающему жизнь этого общества, «Махабхарата» дает богатейший материал.

⁴ *Не утвердился* — это положение, совпадающее с установками упанишад, свидетельствует о продолжающейся борьбе против формализма жречества. Критика практики жертвоприношений есть по существу критика практики Вед, для которых совершение жертвоприношений — непреложное требование.

ГЛАВА 252

⁵ *Красный* — здесь часть вместо целого; краска, окрас также употребляются в значении «цвет».

⁶ *Кровь* — так переводит Дейссен. В тексте стоит амрита: для этого слова нет словарного значения «кровь»; возможно, следует читать лохита, что значит «красный».

¹⁰ *Распространение* — то есть область, состоящая из элемента, его органа чувств и предмета чувств (Дейссен).

¹⁰ *Из них* — то есть из перечисленных в гл. 252, 2 (Дейссен).

¹¹ *Одиннадцатый* — это не значит, что данный текст признает лишь 11 таттв; несколько необычный оборот мысли может быть неправильно истолкован, в счет включены существование, несуществование и время, не относящиеся к таттвам; с другой стороны, не включены действующие индрии и 5 танматр.

¹¹ *Распознавание* — таким образом, сущность манаса определяется здесь как способность к анализу; это «рассудок» (*Verstand*), по Канту, тогда как буддхи по данному определению очень близка «практическому разуму» Канта.

¹² *Через согласие* — *анумана* — согласие. Санкхья учит, что Джива (живая душа) сам по себе не действует, но, созерцая деятельность пракрити, «соглашается» с этой деятельностью, познает ее. Он как бы зритель устраиваемого природой «представления». Увлеченный этим зрелищем, джива как бы отождествляет себя с являющимися образами, радуется и страдает с ними, как будто бы он сам переживал

созерцаемое. Спектакль продолжается до тех пор, пока он не надоест живые. Тогда происходит то, что с такой великолепной выразительностью и художественной правдой сказано в знаменитой шлоке VI, 59 Санкхьякарики: как плясунья прекращает пляску, показав себя зрителям, так в себя уходит пракрити, явив себя Пуруше. Текст прибавляет, что джива так исчезает в связи с «полем», то есть «мертвой» природой. Такое толкование слова джива искусственно, и в философских текстах «Махабхараты» параллельного текста нет.

ГЛАВА 253

¹ *Различают* — таким образом, в этой шлоке утверждается, что силой соблюдения обрядов, указанных в писании (в йогическом каноне — *Yoga Kaṇop*, как разъясняет Дейссен), можно видеть дживу, то есть индивидуальную душу, вне плотного тела (стхула шарира), облаченную в так называемое «тонкое тело» — сукшма шарира.

² *Искры* — в подлиннике *маричи* — мельчайшая искра, нечто вроде «фотона», вторичное значение — искра вообще. К сожалению, в переводе не удалось передать всю философскую напряженность термина. Образ искр, рожденных одним костром и разлетающихся как бы отдельными световыми элементами, — традиционная метафора Упанишад, выражающая идею отношения отдельных атманов, джив к Единому Атману. В *Кауш. уп.*, 4, 20 сказано: пробуждение человека подобно разланию во все стороны искр из костра; так из Атмана, во все стороны сыплются физические силы. Почти то же говорится в *Брих. уп.*, 2, 1, 2: «как разлетаются из костра искры, так из этого Атмана разлетаются все жизненные силы, все миры, все боги, все существа» (ср. *Майтр. уп.*, 6, 26). *Брих.* далее указывает, что эти искры реальны, а костер, откуда они вылетают, субстанционален. Место это важно для уяснения вопроса, как ранняя Санкхья понимала субстанциональность монад. Поздняя Санкхья отходит от этой монистической концепции, заменяя ее плюрализмом в духе Лейбница.

³ *Существо* — в тексте употреблено слово *саттва*, смысловой объем которого довольно широк, оно употребляется и как прилагательное, и как существительное среднего рода. Основное значение слова — отвлеченное понятие: бытие, действительность; конкретизируясь, слово получает значение «живой», «живущий», «существующий»; в еще более узком смысле слово означает высшую из *таттв* природы — *саттву*. Данный текст по своему строению позволяет придать слову *саттва* любое из указанных значений. Дейссен рассматривает здесь слово «*саттва*» как название первой гуны и переводит: «...so schaut er (der des Yoga kundig ist) das Sattvam als Abbild in den von diesem Sattvam Besselten».

⁷ *Тонкими свойствами* — Нилаканта поясняет: Махан, аханкара, 5 танматрас (Дейссен).

¹³ *Бестелесные* — так букв. Дейссен переводит: «не грубо материальные».

¹⁵ *Шестичленные* — Нилаканта перечисляет 6 качеств: всеведение, вездесущность, духовность, свобода, всевидение, всемогущество (Дейссен).

ГЛАВА 254

¹¹ *Ради тех* — в подлиннике единственное число.

¹¹ *Безвыходно* — букв. «бездверно». Дейссен переводит: «бесправно», «незаконмерно», *unberechtigterweise*.

ГЛАВА 255

² *Дымообразный* — приемом дхвани текст дает многогранную метафору. Здесь намек на имя Двайпаяны Кришны — синевато-черный, как дым. Образ огня и дыма ассоциируется с обрядом жертвоприношения, и так проводится параллель между святостью жертвоприношения и проповедуемым учением: говорится о возвышенности учения, возносящегося к небу подобно дыму жертвенного костра; дым — дорога самого Агни, возносителя жертв; но как дым — только дорога, а не сама жертва, так и Двайпаяна — не творец учения, а лишь его проводник. Этим утверждается

авторитет учения, идущего от высшего, а не выдуманного людьми, хотя бы и высокоавторитетными, как Двайпаяна.

² *Продолжу* — то есть буду говорить не собственное измышление, а проповедовать воспринятое учение.

³ *Тяжесть* — повторение подлинника.

⁴ *Приятность* — в подлиннике сапшуа от soma (сок; месяц). Вторичное значение «приятность» прочно сохраняет связь с первичным, напоминая о влажности, прохладности, столь приятных в зной; намекает на связь воды с сомой.

⁸ *Пятьдесят* — учение Каббалы «о пятидесяти вратах мудрости» (nun shaarei binah), то есть о пятидесяти свойствах, раскрывающихся от рассмотрения с 10 точек зрения проявленного — стихий с их квинтэссенцией.

¹² *Шестнадцать* — манас, 10 индрий, 5 танматрас — это «душевная» сторона проявленного, противопоставляемая «материальной» стороне, то есть махабхутам, вернее, субъективная и объективная стороны единого процесса, миропроявления. Проявление сутей происходит из акшара; здесь под этим словом надо разуместь непреходящую основу, прадхану, единственно вечную в проявлении, так как «все остальное», то есть формы, принимаемые прадханой основной тканью природы, не вечны; они образуются из нее, как волны в океане, и в ней же растворяются.

¹³ *Не от Писания* — apāgatam есть предание, не пользующееся ведическим авторитетом. Эта оговорка, как и вообще шлоки 11—13, производит впечатление редакционной концовки оборванного текста, автор которой принимает концепцию Санкхьи, но не как безусловно авторитетную. Вставка интересна для истории укрепления авторитета процветавшей тогда школы.

ГЛАВА 257

К нумерации главы. В калькутском издании сбит счет глав, и вместо 256 стоит 257; в бомбейском издании счет не нарушен. Дейссен рассматривает это как простую опечатку, но возможно, что 256 глава была утрачена, традиция же счета глав сохранилась; на эту мысль наводит то обстоятельство, что счет сбит именно там, где явно обрывается довольно крупный текст, своеобразно излагающий теорию Санкхьи. Комментированный Нилакантой текст бомбейского издания производит впечатление более позднего: там уничтожена сквозная нумерация шлок; в местах, где появляются лишние полушлоки, соединение полушлок в парные двустушия сделано лучше, чем в калькутском издании, а потому есть основание предположить, что нумерация глав в калькутском издании есть позднейшая редакционная обработка, может быть, сделанная Нилакантой как древнейшим комментатором.

¹⁹ *Светлые косы* — harijata; Дейссен переводит: Opferlocke tragend. Характерно, что гнев, разрушительное начало, еще не отделился от Брамь, чтобы принять образ Шивы, который в этом мифе выступает в не свойственной ему роли охранителя существ.

ГЛАВА 258

¹² *Умоляю* — в «Махабхарате» Шива, как правило, является еще не абсолютным духом, верховным владыкой, как в позднейшем шиваизме; обычно первенство остается за Вишну, который объявляется первоверховным богом, абсолютот, Пурушоттамой.

²¹ *Скорбью* — в подлиннике глубокая рифма через полушлоку: kāmīni—mālīni.

ГЛАВА 259

²⁴ *Сто тысяч миллионов* — такая щедрая датировка превосходит размеры манвантарь, но это еще не основание для предположения, что данный текст возник до создания теории манвантар, это просто гипербола поэта.

³⁰ *Болезнью* — смерть боялась нарушить непреложный закон невреждения, а потому и отказывалась исполнить волю Брамь. Брама снимает с нее такую ответственность и утверждает как ее долг унесение существ и таким образом исполняет

ее желание; другой дар Браммы заключается в том, что для существ, измученных болезнями, смерть становится желанным освобождением от мук.

³⁵ *Страсти* — то есть когда человек связан смертью, связываются и его страсти, влекущие к нарушению долга. Дейссен переводит: «Развяжи страсти, натравив их на человека».

³⁵ *Непрестанно* — в подлиннике это слово стоит как определение к «дхарме». Долг смерти продолжается до тех пор, пока существует жизнь, а потому и безграничен. Думается, что в переводе эту мысль ярче выражает наречие.

³⁶ *Совместно* — перевод передает нечестность оборота подлинника, допускающего оба смысла: Кама, как помощник смерти и как уносимое вместе со смертью желанием. Несомненно, что Кама и Смерть (māraṇa) отождествлялись, особенно в буддизме, ср. последнее искушение Будды, а также *Hermesi Trismegisti Pimandr.* I, 14 — «Да познает человек, что он бессмертен и что причина смерти его — страсть».

³⁷ *Освобождая от заблуждения* — так букв. переводится *piṅmoḥa*. Эпитет Шивы, как одной из ипостасей смерти (Кала), — *piṅmoḥa*, то есть «свободный от заблуждения». Для того, чтобы сохранить принятый им смысл, Дейссен вынужден перевести: «nachdem sie dieselben (то есть живых) mittels Begierde und Zorn verblendet ha...» тогда как *kāmakrodhan* винительный, а не инструментальный падеж, смысл же *piṅmoḥa* как раз обратен смыслу *verblendet*. Заставляя страсть умолкнуть, смерть способствует Освобождению.

³⁹ *Боги (органов)* — см. прим. к гл. 239, 8 и словарь-указатель («орган»).

ГЛАВА 260

³ *Дхармы* — так в калькутском издании. Здесь этот термин носит религиозно-ритуалистический характер; прибавление четвертого признака определяет дхарму, о которой говорится во второй полушлоке. Дейссен в обоих случаях переводит: *Pflicht*. Дхарма в объективном смысле есть закон, а в субъективном — долг. Таким образом, это понятие органически связано с этикой, которая определяется целью (*artha*), без чего деятельность остается неориентированной, а потому и не несет в себе момента ценности; карма без цели — еще не акт, а просто факт: только соединенное с представлением цели дело является актом и становится объектом этики. В теории ценности это — кардинальный момент.

⁴ *Мира* — здесь приемлемы оба значения слова *loka*: мир — вселенная и мир — народ, общество. Жрецы уверяли, что если будут нарушены утренные обряды — агнихотра и прочее, то солнце не встанет, так как агнихотра дает ему силу подняться и совершить свой нелегкий путь по небу. Такие же верования распространялись и в Египте: утром в храмах, особенно в храме Гар-эм-хути в Эдфу, читалась «книга Апопи», заклатья которой прогоняли Апопи, врага Ра, и давали возможность «его величеству Гар-эм-хути» подняться над горизонтом. Трудно думать, чтобы люди, достигшие таких вершин мысли, как древнеиндийские мудрецы, разделяли бы наивные народные верования. С точки зрения философской, смысл шлоки — утверждение, что без соблюдения нравственных уставов не может развиваться общество (*loka*). Мысль лишь облечена в мифологическую форму.

⁶ *Дхармы* — мысль выражена слишком кратко и требует пояснений. Злодей заслуживает воздаяния, но само по себе воздаяние не освобождает от склонности ко злу; чтобы освободиться от зла, нужен особый акт воли, вводящий поправки в механизм причинно-следственного ряда. Требующийся волевой акт текст называет отрицанием зла (*arāravāda*), и осуществляющий такой акт уподобляется исполнителю дхармы. Хотя стремящийся освободиться от зла и исполнитель дхармы стоят на разных ступенях развития, но направление для них одно. Трудно переоценить всю исключительную силу анализа такой сложнейшей этической задачи, с которой веками не справлялись другие народы древности.

¹⁴ *По праву* — эта острая критика «права с позиции силы», к сожалению, так же свежа и актуальна в наши дни, как и 2500 лет тому назад...

²¹ *Людям* — так 2500 лет тому назад был в точности сформулирован «категорический императив практического разума», стоивший великих усилий одному из сильнейших умов новой истории — Канту.

ГЛАВА 261

³ *Эти* — слишком лаконичное выражение подлинника нуждается в пояснении. Дейссен после слова «эти» дает в скобках: «элементы». Мысль заключается в том, что джняне таттв обуславливает разные соотношения и возможности, которые нельзя обобщать, а следует дифференцировать и определять дхарму в зависимости от конкретных обстоятельств. Такой диалектический подход к проблеме ценности превосходно развит Гитой.

¹⁰ *Немерилом* — Дейссен понимает под этим выражением смрити, священное предание, иногда противоречащее Писанию (Шрути). Такое толкование далеко необязательно; формально оно обрывает мысль и вносит новый момент в логическое построение текста, снижая этим силу предпосылок. Возражению легко парировать: раз смрити противоречит Шрути, то в сомнительных случаях надо опираться на Шрути, пользующийся безусловным авторитетом. Но речь идет о гораздо большем: о диалектическом становлении безусловного. Юдхиштхиру смущает не противоречие между смрити и Шрути, а изменение во времени самих Писаний (Шрути), о чем совершенно недвусмысленно говорится в предыдущих шлоках. Так ставится одна из труднейших философских задач — диалектика безусловного и относительного. Кант в «Критике практического разума» приходит к заключению, что априорна лишь форма категорического императива, всякое же его содержание — апостериорно, а потому — относительно. Ниже Юдхиштхира полностью раскрывает свою мысль: закон то появляется, то исчезает, «как город гандхарвов» (марев). А то, что подчинено времени, то по своей сути относительно. Юдхиштхира же ищет безусловного и на меньшем не желает примириться. Нельзя недооценивать дерзновенности постановки вопроса, и не зря Юдхиштхира заранее оговаривает, что не любовь к пустому словопроению заставляет его поднять вопрос, посягающий на авторитет Вед, что для того времени было чудовищно. Шанкара, пользующийся и по настоящее время особым авторитетом среди индийских философов, не решался на такие дерзания и строил свое учение как простую экзогетику, считая это своей большой заслугой. В борьбе за идеологическое первенство лишь кшатрии отваживались выступать против догматики Вед, и «Махабхарата» является грандиозным памятником этой борьбы. То, что в «Махабхарате» получило лишь половинчатое решение, то с беспощадной последовательностью «рассек мечом познания» великий кшатрий духа — Будда.

ГЛАВА 262

⁴ *Обозревая* — в силу способности йогингов отвлекать сознание от телесных ощущений при самоистязании и погружаться в самадхи — в мир глубочайшей интраверсии.

⁸ *Варанаси* — Бенарес; тогда этот город назывался обычно Каши или Кеши. Мнение о позднем происхождении названия «Бенарес» не подтверждается данным текстом.

¹⁰ *Ракшасы* — так в тексте. Разные виды бхутов не очень строго отделились один от другого, и текст здесь путает: в 7 шл. сказано, что Джаджали был невидим для ракшасов и разговор с ним начали пишачи, в 9 шл. говорится о бхутах вообще, в 10 шл. — о ракшасах, и четкой границы между всеми этими понятиями не удастся провести.

¹¹ *Молвил* — здесь обрывается один вариант рассказа, и начинается другой, как это видно не только из дальнейшего повествования, но также из того, что Юдхиштхира как бы прерывает рассказчика, что считалось большим нарушением вежливости.

¹⁴ *Правила для отшельника* — см. Ману, VI.

²¹ *Сносил* — Дейссен переводит: «duldete es aus Mitleid»; но текст не дает такого эмоционального тона: один из глаголов текста iksh+uparга означает «проглядывать», «пропускать», «пренебрегать», «не обращать внимания», «переносить». Вторым глагол даму — «делить», «разделять», «принимать участие»; придавать здесь смысл «сострадать» можно лишь с натяжкой. За этим, казалось бы, второстепенным смысловым оттенком скрывается момент далеко не второстепенный: Джаджали не

ощущает участия к живым существам (птицам), он остается неподвижным не для того, чтобы не спугнуть их, а для того, чтобы не нарушить обета. Факт остается фактом, но его психологическая ценность существенно меняется при учете побудительных мотивов действия. Факт стоит вне проблемы ценностей, акт же **полностью** входит в эту проблему. Это важно знать для понимания идис невреждения (ахимсы): даже грамматически слово «ахимса» выражает «отрицание», «антитезис», слово Mitleid — «сострадание» — выражает тезис основного бинера проблемы ценностей.

⁴¹ *Чатак* — выше птицы назывались «кулинга» (сорокопуты). Эта редакционная ошибка также наводит на мысль, что в данном тексте механически соединены 2 варианта.

⁴¹ *Шептун* — шепчущий мантры (молитвы) (ср. гл. 197 и сл.).

Г Л А В А 263

9339 — в калькутском издании ошибка в счете шлок на 10.

⁴ *О сокровенной дхарме* — букв. «тончайшей», то есть скрытой от взора незнающих. Перевод Дейссена die Feinheiten der Pflichterfüllung философски можно считать вольным. Нет ни внутренней, ни формальной необходимости переводить dharma как «выполнение обязанностей»; Джаджали и сам знаток обрядовых тонкостей, и, конечно, не за разрешением вопросов обрядности он пришел к купцу: брамин пришел за разрешением вопроса о сущности дхармы, и на этот вопрос отвечает ему купец, развивая учение в духе упанишад. Не случайно «Махабхарата» неоднократно затрагивает тему о поучении брамина членом более низкой касты. В «Мошадхарме» на эту тему есть два варианта (данный и «Повесть о собирателе колосьев»), в «Бесседе Маркандеи» — «Беседа брамина и охотника»; есть и еще более мелкие варианты. Все они проникнуты одной мыслью: брамины, коснея в обрядности, утратили знание духовной истины, хранителями которой оказались более низкие касты, от которых брамины должны вновь научиться духовной жизни. Вся «Махабхарата» проникнута реформистской идеей, которая выражена в поэме весьма многообразно.

⁵ *Раджа* — эта полушлока довольно неуклюже связана с предыдущей; ее нет в бомбейском издании (указание Дейссена), и она производит впечатление интерполяции.

¹⁸ (*Дхармы*) — хотя здесь и не говорится прямо о Ведах, однако шлока косвенно делает явный выпад против них совсем в духе буддизма: аскеза бесполезна, равно и обряды, надо достичь уравновешенности во всем, найти «средний путь» и поставить себе первым и основным долгом невреждение. По существу это и есть «символ веры» буддистов.

²⁵ *Валежник* — здесь мысль явно обрывается, как в сутрах, где мнемонистически дается лишь начало фразы с предположением, что она вся известна читателю. Дейссен заканчивает фразу: «Так обстоит дело с традицией благонравия». Но, возможно, что здесь иной образ: столкнувшись, как бревна в воде, люди вновь расходятся, каждый идет своим путем и близость их — воображаемая. Во всяком случае подобный образ встречается в «Махабхарате» не раз. Шлоки 236—25а производят впечатление интерполяции, попавшей не на место и разбивающей последовательность изложения.

²⁶ *Муни* — эта и последующая шлоки повторяют в слегка измененном виде мысль шлок 18—20.

²⁷ (*Зверя*) — текст опять обрывается, изложение путается. Мысль нужно закончить: «такой и сам всех боится», или что-нибудь в этом роде.

³¹ *За жертву* — здесь очень сказывается буддийское влияние, и автор явно ищет компромисса: не отрицая в корне ритуализма, он стремится «вливать новое вино в старые меха». Такая тенденция не случайна, она характерна для замечательного периода истории культуры Древнего Востока в V—IV вв. до н. э. Это — время Будды и эпоса в Индии; время Сократа, Платона, Перикла, Проклеса, Фидия и Софокла в Греции. В Египте — время «открытия дверей» в таинственный для соседних народов духовный мир страны пирамид, когда ветшающий Египет передавал свое богатое наследство. В Иудее — это век великих патриотов-пророков, век Исаи, провозгласившего переоценку ценностей формулой: «Милости хочу, а не жертвы»

(Iishayohu 6, 6). В Китае — это век Кон-фу-дэ и Лао-дэ. В Индии зажглось неугасимое пламя Гиты.

³⁷ Хотя весьма утонченной — так букв. (Sukshma hi). Дейссен дает пояснительный перевод: «Sie ist schwer zu verstehen».

³⁶ *Постигнуть* — предельно сжатая мысль этой шлоки производит впечатление медитационной формулы, на которые особенно щедр буддизм с его до тонкости разработанной системой медитаций. «Утонченность» закона дхармы состоит в том, что преследуя одну цель — Освобождение и поэтому оставаясь единым, то есть безусловным по содержанию, он может быть противоречив, учитывая феноменологическую множественность, а потому — относительность. В этом — основа древнеиндийской традиционной этики, блестяще разработанной диалектически. Европейская мысль по существу и до сих пор не справилась с этой задачей. Наглядным, непревзойденным примером диалектического понимания этики является Гита, с беспощадной последовательностью и остротой выявляющая проблему ценностей и дающая полный нунальный синтез феноменологической множественности максим.

⁴¹ *Узы* — из литературы других древних народов нельзя привести примера столь высокого гуманизма. Это место весьма интересно для истории индийской культуры. Известно, что некоторые индийские историки отрицают существование рабства в древней Индии, но здесь, а также некоторые другие места «Махабхараты» настолько недвусмысленно говорят о рабстве, что не считаются с такими свидетельствами нельзя, тем более при недостаточности памятников материальной культуры.

⁴⁶ *Противозаконной* — то есть нарушающей законы невреждения (ахимса). Дейссен понимает: «противный закону богов».

⁴⁷ *Дело* — вся эта аргументация типична для джайнистов, которые по таким мотивам отказываются от земледелия и занимаются ремеслами, торговлей. Туладхара — типичный джайнист по убеждениям и деятельности. Знаменательно, что крайности практики невреждения привели джайнистов к диалектической противоположности. Отрицая производство материальных ценностей и прежде всего продуктов питания, джайнисты в экономике обратились к использованию капитала и вскоре из купцов превратились в ростовщиков. Думается, что для историка процесс экономического развития джайнистов представляет своеобразный интерес.

⁵⁰ *Яти* — текст настойчиво называет отшельников «яти», как назывались буддийские монахи.

⁵¹ *Нахуша* — так в тексте, хотя правильной: «Ты навлек» (убив для жертвы корову). Эта история о Нахуше, по-видимому, не браминского происхождения. В браминских версиях Нахуша прославляется именно за свои бесчисленные жертвы, сопровождаемые щедрыми дарами.

⁵² *Не вкушали* — Дейссен переводит: «объявили, что они не могут приносить в жертву его жертвенный напиток». Глагол уап+ура в некоторых случаях можно понимать как «отдавать», «жертвовать», но первичное его значение — «брать», «принимать», «присваивать», да еще особенно в медиальном залоге, как он употреблен в этой шлоке.

ГЛАВА 264

² *Пищу* — слово аппа значит «вареный рис», а потом пища вообще (ср. «хлеб»).

³ *Отрицатели* — nāstika — шлока содержит явный выпад против буддизма.

³ *Мир* — здесь в смысле народ, государство. Шлока обращает на себя внимание четкой формулировкой экономической базы общества.

⁷ *Грабеж* — трудно охарактеризовать более резкое поведение жрецов. Такие тексты убедительно свидетельствуют об острой борьбе двух высших каст во время создания Эпоса.

⁸ *Хавис* — жертва хавис состояла в возлиянии в огонь топленого масла, значит, была бескровной, как этого требовал вишнуизм, вопреки ведической и шиваитской практике.

⁸ *В преклонении* — такое символическое жертвоприношение провозглашалось уже Упанишадами, например, замена агнихотры дыхательными упражнениями (ср. Кауш.

уп., 2, 5), ритуальным питанием (Прагнихотра). Учение о символическом принесении жертвы (упасана) особенно развито в таптризме.

¹⁰ *Потомство* — по верованиям древних, принесением жертвы можно было умиловить богов и вымолить у них потомство. В тексте ошибка, исправленная Дейссеном: не ātmānam, но ātmānah.

¹¹ *От жертвы* — ср. «Бхагавадгита», III, 14 и сл.

¹³ *Для жертвователя* — Дейссен переводит: «для жертвы», очевидно, имея в виду учение браминов о том, что жертвенное животное наслаждается райским блаженством (ср. Агнихотра, уп., 28).

¹⁷ *Победа* — нельзя не отметить резкого выпада против жрецов-браминов, жадных и пестрых, и против Вед: то, что в Ведах провозглашается особенно благочестивым и похвальным, данный текст объявляет «неблагим», греховным. По резкости тона и страстности, взволнованности высказывания текст можно было бы рассматривать как религиозно-философский памфлет, острота которого особенно усиливается введением социального момента: брамина, великого подвижника, достигшего высот йог, беспощадно отчитывает вайшья, торговца, живущий в городе, вайшья, которому полагается смиренно склоняться перед представителем касты, претендующей на безусловную власть и авторитет. В литературе как-то замалчивались подобные места «Махабхараты», тогда как для историка культуры они представляют исключительный интерес.

¹⁸ *Убиению* — весьма знаменательно, что критика Вед ведется не с теолого-онтологических позиций, а с этических, с позиций проблемы ценности, то есть с позиции Будды. Высокий этический пафос красной нитью проходит через все традиционные философские школы Индии.

²¹ *Насыщением насыщаемого* — Дейссен указывает на параллелизм этого места с Чханд. уп., 5, 19 и сл., где говорится, что всякая пища, полученная санньясином, годна для жертвоприношения (вопреки требованиям ритуала). Кладя эту пищу себе в рот, санньясин насыщает огонь Ахавания и т. д. Таким образом, санньясин, насыщая себя, насыщает богов, покровителей органов. Маханирванатантра советует по вкушению пищи произносить шлоку Гиты IV, 24, считающуюся самой священной.

²⁶ *Кровавых* — букв. «вредоносных».

²⁶ *Им ведомы* — подразумевается: для жертвы. Эти выпады против кровавых жертв, нередко встречающиеся в «Махабхарате», интересны как следы борьбы вишнунизма с кровавым ритуализмом Вед и шиваизма (ср. «Бхагавадгита», IX, 23 и сл.).

³¹ *Возвращению* — Дейссен замечает, что это утверждение противоречит Упанишадям. В тексте что-то спутано, так как «Махабхарата» четко различает «путь богов», с которого нет возврата, и «путь предков», с которого возврат неизбежен (ср. «Бхагавадгита», VIII, 23 и сл.). За редакционную неточность говорит еще и то, что вторая полушлока у Дейссена опущена.

³³ *Брать корову* — так букв.; возможно примыслить: «как дакшину за совершение обряда». Дейссен переводит вольно: «...der mag sogar eine (nur gedachte) Kuh opfern», но как бы ни переводить шлоку, нужно признать, что речь в ближайших шлоках идет о практике садханы, то есть мысленного совершения ритуала.

⁴² *Супругу* — выражение очень туманное. Дейссен считает, что речь идет о жене жертвователя, и в скобках поясняет: «auch wenn keine solche vorhanden ist». Замена человеческого жертвоприношения животным практиковалась некоторыми народами древности, например, принесение Авраамом в жертву своего сына с подменой его агнцем, подмена Ифигении козой, указания вавилонских таблиц о замене человеческого жертвоприношения агнцем и прочее. В ведические времена если и совершались человеческие жертвоприношения, то лишь как редчайшее исключение. Они совершались в неарийских ритуалах, в частности в ритуалах богини Кали (эти ритуалы явно неарийского происхождения). Здесь же речь идет о ведическом ритуале, что ставит под сильное сомнение толкование Дейссена. Может быть, проще принять, что здесь под супругой разумеется корова, такое словоупотребление вполне допустимо и разрешило бы загадку данной шлоки. Единственным серьезным доводом за существование человеческих жертвоприношений в ведическом ритуале является сказание о жертвоприношении Пушана в гимне Ригведы, но вопрос этот подлежит особому разрешению (ср. «Беседа Маркандеи», гл. 198 и прим. к ней).

⁵ *Дхарму* — здесь текст, по-видимому, обрывается, так как дальнейшее поучение явно дается не от лица птиц, а от лица Туладхары.

⁸ *В сердце* — в манасе. Дейссен переводит: *bahṛs* (вовне) *ist erhaben* и, чувствуя натяжку своего перевода, приводит в скобках санскритский термин. По-видимому, в переводе правильное сохранить наречие, а причастное прилагательное *prasavitri* перевести через личную форму глагола.

⁹ *Жертва* — так букв. (уajṇa). Дейссен переводит: *Werke*.

¹⁷ *Самость* — в подлиннике *kim ātmanā*, букв. «что ему в себе». Дейссен переводит решительно: «*wozu den Ātman*», что не согласуется с текстом, который учит об Атмане. Понимание Дейссена уводит слишком далеко в сторону буддизма и джайнизма, тогда как общий тон текста гораздо умеренный.

¹⁷ *Вера* — полушлока из Гиты, XVIII, 3.

²⁶ *Уподобления* — небрежность стиля и непоследовательность изложения этой главы позволяют ее рассматривать как редакционную вставку при обработке двух вариантов рассказа.

⁹ *Запрещают Веды* — эти запрещения относительны, так как мед и медовые печения употребляются в ритуале приема почтенного гостя; шиваиты едят рыбу, приносимую как жертвенную пищу богине Кали; сезамовое масло употребляется как повседневная пища.

¹³ *Не нанося вреда* — букв. «без начинаний».

⁴ *Готамы* — так в тексте; в других шлоках брамина называют Гаутамай.

¹⁴ *Сказано* — Дейссен видит здесь ссылку на Айтар. уп., 2,1—2, где говорится, что Атман пребывает в мужчине, как зародыш в семени, где собирается сила всех органов (Дарвин приблизительно так обосновывал наследственность). Изливая семя в женщину, он дает возможность развиться зародышу. Семя, попав в женщину, становится как бы ее органом, а потому не вредит ей. Это учение Упанишад значительно опосредовало теории зачатия, созданные другими древними народами.

¹⁴ *В роде* — положение Чиракарина, на первый взгляд, надуманное, отражает действительные правовые нормы того времени. История Чиракарина поднимает социальную проблему огромной важности для того времени: задачу синтеза матриархального и патриархального прав.

²⁰ *Родовспоможенье* — *śimantopnayaṇa* букв. «вправление макушки» — это особый обряд, совершаемый над носящей женщиной, с целью облегчения беременности и родов; обычно обряд совершается на четвертом месяце беременности.

²⁶ *Арани* — *agani* — название прибора для добывания огня. Он состоит из крестовины, сделанной из мягкого дерева, и гвоздя, сделанного из очень твердого дерева. Огонь добывается верчением гвоздя в пазу крестовины.

³⁹ *Сущности* — в тексте *ātmanam*. Дейссен переводит: *Selbste*, отмечая, что Нилаканта понимает эту шлоку иначе. Если здесь принимать слово *ātman* в смысле абсолютного субъекта, то придется видеть в этой шлоке зачаток учения шактистов о полярной природе Атмана, выражающейся в нераздельности и неслиянности Вишну и Лакшми, Шивы и Шакти. Конечно, здесь можно говорить лишь о зачатках учения, так как шактизм — явление позднее, когда культ Великой Матери вместе с неарийскими богами Шивой и Нараяной укрепился в индуизме. Сравни также учение Платона о первобытной двуполости человека («Пир»).

⁴⁰ *Сторона* — *anga* как орган целостного организма. Ход мысли таков: раз произошло слияние мужского и женского начал и раз мужское признается высшим, то вся ответственность падает на высшего как единого психического центра; а жена рассматривается как орган, соподчиненный высшему центру. Раз женщина передает

себя всецело, принимая мужчину за самое себя, только в более высоком аспекте, то «на сторону женщины» не падает нравственная ответственность.

⁶¹ *Неподвижно* — по толкованию Нилаканты, «окаменевшую от стыда».

⁶³ *(Отцовскую волю)* — шлока переведена несколько вольно, так как дословный ее перевод не укладывается в строение русского предложения: «Убей!» — таков был приказ для выполнения стоящему с оружием в руках сыну, когда тот (отец) уходил от своего долга». Нужно заметить, что язык этой главы довольно тяжел.

⁷⁸ *На небо* — история Чиракарина есть смягченная история о Джамадагни (отце Парашурамы) и его жене Ренуке. Богам нужно было поссорить супругов и возбудить гнев Джамадагни. Когда Ренука шла к мужу, совершавшему умерщвление плоти в лесу, по дороге ей явился Нарада в виде младенца, увидев его, Ренука радостно рассмеялась. Джамадагни почел ее смех смертельным грехом и вселл своему старшему сыну убить мать, но тот наотрез отказался, и Джамадагни его проклял. Затем он вселл своему второму сыну, Парашураме (ужасу всего мира), убить мать. Парашурама, выполняя приказ отца, обезглавливает мать; меч, отсекавший голову матери, выскальзывает из его руки и повисает в воздухе. Тысячерукий Парашурама проклинает свою руку, убившую мать, и меч отсекает эту руку. В гневе Парашурама упрекает отца в двойном злодействе и требует, чтобы тот оживил Ренуку и прирастил его отсеченную руку. Устрашенный отец силой йоги выполняет это требование (Elmor, Dravidian Gods).

ГЛАВА 268

⁶ *Не его* — *nā syai'tat*; Дейссен переносит отрицание и переводит: «это мое, а то — его», такого решения не бывает в кали-югу.

⁷ *Так же* — то есть как поступают брамины. Дейссен понимает эту шлоку иначе: «...dann wird auch jeder andere, der nicht den Fesseln des Gesetzes unterworfen ist, ebenso wie sie handeln». Но в тексте нет отрицания; добавленные слова Дейссен не берет в скобки. Шлока недвусмысленно выражает претензию браминов на власть.

¹⁶ *Шкурой* — в знак того, что он отшельник.

²² *Разбойник* — *дасью*, так *арьи* называли дикие племена, жившие в лесах и грабившие деревни; затем это название распространилось и на грабителей вообще.

²³ *Лотос украдет* — в подлиннике выражение еще сильнее, так как здесь использован прием *дхвани*: *стаśāпа*, значит «закопченное место», место сжигания трупов, кладбище. На таких местах совершалась и казнь преступников, так что в смысловых оборотах выражение звучит и так: «украдет хоть с лобного места».

²⁷ *Следуют люди* — ср. «Бхагавадгита», III, 21.

³³ *Способом* — о котором сказано в гл. 268, 20.

³⁵ *Закона* — как луна невидима в своей шестнадцатой части (новолунии), но остается, так остается и закон, но сокровенно.

³⁶ *Сатьяван* — редакционная ошибка; наставление дает Сатьяван, обращаясь к своему отцу.

³⁷ *Ману* — концовка — явная интерполяция, логически не связанная с остальным текстом и пристегнутая к нему, чтобы придать тексту особую авторитетность.

ГЛАВА 269

¹ *Шесть достижений* — Нилаканта толкует: божественную власть (*aiśvarya*), учение, славу, красоту, отрешенность, выполнение *дхармы*.

¹ *Выявляет* — в подлиннике прилагательное *акагака* — намек на особое свойство йоги вызывать сверхчеловеческие силы выражен словом *акагака*; присмол разложения слова, нередко используемым в подобных текстах, можно прочитать *а-кагака* (или *кага*), то есть — «делающий «а». «А» — это одно из аллегорических названий священного слога *АУМ*, зря произносить который было запрещено. Древние индийцы верили, что этот слог раскрывает все мировые загадки (ср. *такагака* или *такага*, то есть «делающий» — последний звук священного слова).

¹⁶ *Грешит* — Дейссен переводит: «не грешит» и для сохранения смысла вставляет

слова, которым нет соответствия в тексте: «Wer sie nicht (anders) in Angriff nimmt, den trifft keine Schuld...». Но подлинник поддается переводу и без таких натяжек. Мысль заключается в том, что не следовать цели, указанной в законе о возрастах, грешно, а еще грешнее искажать эти цели. Капила видит такое искажение в убийстве коров для жертвоприношения. Для спасения авторитета Вед приходится валить вину на их толкователей; эта мысль развивается во второй полушлоке: очень трудно решить, совершает ли человек тот или иной поступок потому, что он обладает силой стать выше общего уровня, или потому, что у него нет сил дотянуться до этого уровня.

¹⁸ *Цель* — букв. «плод» — цель Сьюмарашми доказать, что нельзя ожидать удачи (плода), если заранее не совершить жертвоприношения; можно совершать и кровавые ведические ритуалы, против которых возражает Капила, выражающий точку зрения новой религии — вишнуизма. Дейссен указывает, что данная шлока есть ссылка на Брихад., 6, 1, 14, где речь идет о споре органов за первенство (ср. «Анугита», гл. 22). Упанишада предоставляет в споре победу Пране как жизненному принципу отождествляемому с Брахмо (ср. Кауш. уп., 2, 1 и сл.) или с Атманом (Майтр. уп., 6, 1 и сл.). Каждый орган приносит Пране то, чем он богат. Тогда Прана ставит вопрос: какова его (Праны) пища? Органы отвечают: все, включая собаку и червя, то есть и то, что Веды запрещают есть. Вот почему в 19 шлоке упоминается о птицах, хотя они, как нечистые животные, не употреблялись в пищу по указаниям той же упанишады и Чханд. уп., 5, 1, 6. Двадцатая шлока говорит о трапезе богов, а не человека, что и разъясняется в следующих шлоках.

²² *Сказано* — так дословно. Дейссен дает интерпретирующий перевод: «Как учат Веды» и ссылается на знаменитый гимн Ригведы, X, 90, посвященный жертвоприношению Пуруши. В стихе 15 говорится, что боги связали Пурушу, как жертвенное животное. В разбираемой же шлоке отношение обратное; вся природа рассматривается как жертва Запредельному (ср. Гита, IV, 32). Гимн X, 90 говорит о нисхождении Пуруши в проявленное, а в данном стихе говорится о восхождении проявленного к Единому.

²³ *Разумению* — букв. «своей способностью», «силой» (шакти). Эта шлока — полемика с вишнуитами, отрицавшими кровавые жертвы.

²⁴ *Коренья* — здесь в смысле недревовидные растения вообще.

³⁵ *Свадха* — все четыре слова: намас, вашат, сваха, свадха — ритуальные возгласы, смысл которых утрачен, за исключением намас — поклонение. В Брахманах и Упанишадах даются всякие мистические толкования этих возгласов.

³⁷ *Распевцем* — не все гимны Вед поются; гимны Ригведы не поются, а произносятся со строго установленными интонациями, на определенный распевец, как православные церковные чтения (по так называемым «гласам»), в строго выдержанной тональности, определенной для каждого этапа головного круга, начиная с «Цветной Триоди». Строжайшее соблюдение малейшего оттенка интонации при ведических чтениях считается совершенно обязательным: мантра, произнесенная неправильно, считается бессильной, а значит, становится бессильным и весь ритуал — так утверждают брамины, а поэтому жрец, знающий все тонкости ритуала, ценится особо; только такой жрец считается настоящим дваждырожденным.

ГЛАВА 270

¹ *Нет никаких нарушений* — так как они не совершают обрядов.

² *Не совершая поклонения* — санньясин, ощутивший себя Атманом, не нуждается ни в каком ином божестве: ритуальным питанием себя он заменяет жертвоприношения богам, а самосозерцанием — поклонением им. Таким образом, текст отрицает бхакти.

⁵ *Межи* — текст дает слово каштха, означающее «чурбан», «столб»; вторичное значение слова «стезя», «цель». По-видимому, речь идет о пограничных, межевых столбах, подобных «гермам» греков или термам римлян.

⁹ *На воле* — bahis — вовне, снаружи, не в доме. Дейссен дает вольный перевод: «auf den Bergen».

¹³ *Несомненно* — букв. эта шлока переводится так: «Они (то есть мантры) среди неверующих и верующих действуют несомненно». Дейссен, следуя толкованию

Нилаканти, переводит: «und sind wirksam in Sachen des Glaubens und der Erfahrung».

¹⁵ *Предки* — Дейссен указывает, что здесь перечисляются три класса предков, по разъяснению Пратап Чандер Роя (переводчика «Махабхараты» на английский язык, одного из основателей «Брахмасамаджа»).

¹⁶ *Дваждырожденным* — домохозяин должен приносить жертвы богам и предкам и должен давать браминам плату (дакшину) за совершение ритуалов.

¹⁸ *Желанья* — в тексте не указано: чьи они? Дейссен переводит: ihre Wünsche, то есть животных, но можно примысливать — «жертвователей»; таким образом, все устроены: животные попадают к богам, боги сыты, брамины получают свою мзду, а жертвователь — надежду на исполнение желаний.

¹⁹ *Через Брахму* — то есть Веды.

²¹ *Посредством Брахмо* — Дейссен поясняет: «своим поведением». Может быть, правильной понимать эту шлоку в свете «Бхагавадгиты», IV, 24: «Брахмо — жертвенное приношение...».

²³ *Дверями* — Дейссен поясняет: по толкованию Нилаканти, четыре двери: руки, речь, чрево, половой орган. Четыре рта — тело, чувства, манас, буддхи. Четыре слова: Virāj, Sūtrātman, Antariāmin, Cuddha. Вираджд — космос; сутратман — букв. «нитяной Атман», то есть сознание, протянувшее нити к другим сознаниям — «космическое сознание» (ср. Скрябин, «Поэма экстаза», стихи Уот Уитмана); антарьямин — интравертированное сознание; шуддхи — очищенное сознание.

³⁵ *Устав* — букв. поведение.

³⁸ *Добрые качества* — в подлиннике gunas. Дейссен переводит: «wirkenden Faktoren».

³⁸ *Здесь* — то есть в обрядах жертвоприношения (Дейссен).

⁶¹ *Шрути* — повтор подлинника.

⁶² *Тьмою* — этой полушлоки нет в бомбейском издании (Дейссен).

⁶³ *Подобно нам* — выдающим свои поступки (Дейссен).

⁶³ *Существуют* — вызывающие страдания (Дейссен).

⁶⁵ *Совершенно* — далее следует шлока, опущенная в калькутском издании и находящаяся в бомбейском. Дейссен ее переводит: denn (bei uns übrigen) ist die Erkenntnis durch Unwissenheit getrübt, (wir) ermangeln der Erkenntnis, und sind von Tamas umhüllt.

⁶⁵ *В споры* — этой полушлоки нет в бомбейском издании (Дейссен).

⁶⁷ *Порицать* — как причину страданий.

ГЛАВА 271

¹ *Слово-Брахмо* — Веды (ср. Брх. уп., I, 6, 2).

⁵ *Жалость и ропот* — жалость к жертвенному животному и недовольство плодами жертвоприношения.

⁵ *Криницах* — так букв. Дейссен переводит: «Вот путь к богатству, которым одаряются достойные».

⁶ *Не прибежали к злодейству* — то есть к убийству жертвенного животного.

⁶ *Умом* — это основное положение садханы, то есть умственного жертвоприношения. Гораздо позже, развивая садхану, шактисты создали целую систему символики, цель которой — вырвать человека из круга самсары и вести к Освобождению. Садхану практикуют не только шактисты, но и свёрные буддисты.

⁸ *Брамины* — кшатрии и брамины, проходя ступени жизни, после ступени ученичества становились домохозяевами и символически соблюдали ведические уставы. Текст, употребляя прошедшее время, не уточняет, когда это было, но по смыслу можно думать, что речь идет о крит-йоге. Как обычно, индийские реформаторы любили ссылаться на древние авторитеты.

⁹ *Дхарму* — Дейссен поясняет: здесь Брахмо.

¹⁰ *Атмана* — Дейссен переводит здесь это слово через Geist.

¹⁵ *Тройственное ведение* — знание должного, полезного и желанного.

¹⁶ *Веды* — то есть их понимание Вед.

²² *Граней* — букв.: «не было ничего, что можно было бы преступить». Дейссен переводит: «...gab es in allen entstandenen Kasten keinerlei Übertretung». Такое по-

нимание малоубедительно. Переход к занятиям не своей касты в древности был легче, чем в более позднее время. Предлагаемый перевод менее точен, но более соответствует действительному положению общественных взаимоотношений на заре истории арьев.

²² *Единый* — дхарма (закон) един, так как цель его — Освобождение, но практически форма предписаний различна. Так, например, послушнику запрещался брак, а домохозяину вменялся в обязанность, но сущность того и другого предписания одна — направление человека по стезе духовного развития.

²⁸ *Дав созреть* — в тексте дано деепричастие *rakva*, первое значение глагола *ras* — «печь», «созревать». Дейссен переводит: «...von Sünde gereinigt sind». Но такая, казалось бы, незначительная замена одного глагола другим сильно ослабляет философскую напряженность подлинника. Очищение, катарсис возбуждает ассоциации с христианской исповедью, очищающей грехи. Эти идеи далеки от учения о причинно-следственном ряде вообще, и в частности понимания этого ряда различными школами Санкхьи. Раз вызванный причинно-следственный ряд должен дойти до своего логического конца, исчерпать заложенную в него энергию, переведя ее в потенциальную. Никакие покаяния ее не снимут. Единственно, что возможно сделать, — это рассесть связь данного причинно-следственного ряда с «ядром личности» (аханкара) и предоставить этому ряду до конца исчерпать свои силы «созреть», подобно тому, как камень, катящийся с горы, исчерпывает свою динамику. Под «вечным писанием» в данном контексте можно разуметь и Санкхью.

²⁹ *Писанье* — повторение подлинника.

³⁰ *Четвертая ступень закона* — то есть состояние санньясина (отрешенного) или паривраджаки (состояние странника, скитальца). Состояние странника-нищего известно уже древнейшим Упанишадам (например, Брих. уп., IV). Под смрити можно здесь понимать «Законы Ману».

³² *Принят ли он сразу* — букв. «если он присущ один». Выражение слишком сжато, и приходится вводить по примеру Дейссена дополнительные слова. Дело в том, что первые три ступени проходятся в последовательном возрастном порядке, но четвертая, необязательная ступень, не ограничена возрастом: санньясином можно быть и в юности. Так ученики Рамакришны были совсем юными, почти мальчиками, когда приняли обеты санньясина; такое решение, минующее подготовку на первых трех ступенях, требовало особой силы характера и убежденности, поэтому наш текст и предупреждает, что для слабосильного этот способ не годится, так как недостаточно сильный человек, приняв такие обеты, сломится под их тяжестью.

³⁹ *Обрядами* — Дейссен переводит: «когда грех делами растоплен...».оборот подлинника своеобразен и затруднителен для перевода. Грамматически используется форма *locat. absol.*, которой выражаются временные отношения; *kashāye rakve*. Слово *kashāya* означает нечто липкое и жирное — мазь, слизистый отвар, приготовляемый выпариванием, кипячением. Таким образом, выражение можно понять в том смысле, что обряды как бы готовят целительный отвар, освобождающий человека от мирской горячки, и тогда утверждаются в нем качества, нужные для отрешенных.

⁴³ *Предмет веденья* — букв. «подлежащее веденью».

ГЛАВА 272

¹² *Дочерью* — в подлиннике «сыном», так как *lobha* — м. р.

¹⁴ *Непорочный* — такой смысл дает слову БПС. Дейссен переводит: «von Glücksgüternenntblösste».

³⁵ *Дваждырожденный* — повторение в подлиннике.

³⁸ *Посулю* — «дам» не материально, а магической силой выполненного тапаса.

⁵⁵ *Небесные странники* — особый вид мифологических существ.

⁵⁶ *К тебе* — обращение Бхишмы к Юдхиштхире.

ГЛАВА 273

¹ *Ради одной цели* — добыть счастье.

² *Оставленными колосьями* — по уставу домохозяин должен был оставлять на ниве несжатые колосья, чтобы их могли есть аскеты (аналогичный закон был у евреев, но там колосья оставлялись для бедных см. книгу «Руфь»).

⁶ *Супругой* — то есть чтобы она была «хозяйкой» обряда, который совершался в «се пользу». Таким образом, Сатья, так сказать, отказывался от плодов обряда и тем приобретал еще большую заслугу.

⁷ *Обреченными* — букв. старыми. Такое украшение символизировало, что Пушкарадхарини изображала богиню речи Сарасвати, которая учила жрецов жертвенным формулам и охраняла их от ошибок в произнесении мантр; атрибут ее — павлин.

⁸ *Хотара* — то есть мужа, как ведущего ритуал жреца.

⁹ *Познавший дхарму* — Дейссен переводит по другому варианту: «по имени Парпада». Но тогда получается неувязка со шлокой 17, где говорится, что лань обернулась богом Дхармой.

¹⁰ *Слушай* — в подлиннике призывное восклицание: «bho!»

ГЛАВА 274

⁹ *Троякое* — в отношении «должного, полезного, приятного».

¹³ *Эти* — то есть те, о ком шла речь.

²¹ *Обряды* — в тексте слово «дхарма» Дейссен понимает в узком смысле: обрядности, которая заполняла всю жизнь брамина. Отрыв от глубоко укоренившихся привычек совершается лишь постепенно: постигая суетность мира, человек лишь с трудом и медленно тем самым понимает и сущность Освобождения.

²¹ *Целесообразным средством* — так понимает Дейссен. Букв.: «не прибегая к нецелесообразным средствам, то есть к обрядности, ибо они не ведут к Освобождению».

²² *Злую карму* — то есть последствия злых дел, совершенных в этом и в прежних воплощениях.

ГЛАВА 275

³ *Не схожа* — рассуждение об изготовляемом и готовом горшке — классический пример традиционной индийской логики. В схоластических сочинениях это рассуждение получило значение технического термина, и часто там дается лишь начальное слово: «так, горшок», как ссылка на всем известное логическое построение. Этой формулой выражается закон причинно-следственного ряда и выясняется отношение данной шлоки к закону причинности. Санкхья как реалистическая школа признает все три вида причинной связи: материальную (*causa materialis*), осуществляющую (*causa efficiens*) и следствие, или, говоря терминами индийской логики, глину, горшечника и горшок. Санкхья считает, что следствие есть известное видоизменение материальной причины: глина остается той же глиной, хотя рука горшечника ей придала особую форму. Приготавливаемый горшок есть еще не осуществленное следствие постоянной материальной причины (глины); поэтому наше логическое отношение к приготавливаемому горшку иное, а значит иным будет и использование следствия. Подобно и действия, совершаемые для осуществления частных обязанностей (обрядов, жертв и проч.), иные, чем способы получения дальнейшего следствия — в данном случае Освобождения. Так древние индийцы формулировали диалектический закон целесообразности в зависимости от этапа развития диалектического становления данного причинно-следственного ряда. Политическая формулировка этого положения: тактика зависит от создавшихся объективных условий.

³ *Закона* — то есть обряды и обязанности, предписанные каждому домохозяину в зависимости от кастовой принадлежности, не требуются от санньясина. Дейссен формулирует: действия нужны при осуществлении миропоявления (правритти) и не нужны при сворачивании проявления (нивритти).

⁵ *Рассеять сонливость* — в йогических текстах неоднократно говорится об этом. Первое собственное психическое упражнение в йогическом сосредоточении называется пратьяхаром. Оно заключается в отвлечении чувств от объектов чувств и сосредоточении индрий в манасе. Говоря языком современной психофизиологии, вызывается торможение анализаторов, обычно переходящее в запредельное торможение. Задача состоит в том, чтобы сохранить активным отдельный очаг возбуждения (доминанту) в коре, который по закону Введенского-Ухтомского поглощает энергию сопря-

женных центров. Павлов показал, что если запредельное торможение охватывает всю кору, то наблюдается сон, если отдельный очаг возбуждения остается пассивным, то наблюдаются явления гипноза. Таким образом, задача сохранения «я»-доминанты является очень трудным делом, блестяще осуществляемым йогинами.

¹⁰ *Йогой* — здесь это слово взято в очень узком смысле приемов хатха-йоги, имеющих целью подавить чувство голода посредством специального дыхания с направлением внимания на чакру огня (солнечное сплетение) — местопребывание огня (вайшванара), переваривающего пищу. Солнечное сплетение образно называют «брюшным мозгом», оно принимает участие в функции полостных органов и обладает громадным запасом нервной энергии. Ироническое выражение, что йогины занимаются рассматриванием своего пупка, вытекает из недостаточного знакомства с сутью дела. Дойдя чисто опытным путем до осознания важности солнечного сплетения для жизненных функций, сосредоточиваясь на нем, йогины возбуждают в нем токи действия; при достаточной тренировке так можно развить огромную силу. Солнечное сплетение просцируется на брюшную стенку в точке, находящейся на половине расстояния между пупком и мочеvidным отростком (ложечкой) по средней линии, именно на этой точке йогические тексты рекомендуют сосредоточиваться. Символически это выражается в изображении Вишну, погруженного в йогический сон, и Брам, находящегося в цветке лотоса, выросшего из пупка Вишну. Так осуществляется йогамая, о которой говорит «Бхагавадгита» (VII, 25); см. также фронтописи к выпускам II, III, V этой серии.

¹² *Атмана* — предполагается, что в течение психической жизни в самсаре Атман спит, как Вишну на змее Вечности (Шеше). Говоря о самообуздании Атмана, текст, конечно, подразумевает не Абсолютного Субъекта, тождественного по учению Упанишад с Брахмо, а двадцать пятую таттву, дживу — отражение Атмана в чистой саттве.

¹⁷ *Сам себя* — это одна из основных мыслей раннего буддизма: истинной йоге научить нельзя, как нельзя дышать за другого; к Брахмо (Нирване) человек сам себя подводит, шествуя один, «подобно носорогу», но ступая след в след по стопам своего предшественника (ср. девятый знак книги Тота). Согласно этому взгляду Будда, Махавира на собственном опыте доказали возможность достичь Нирвану и показали путь к ней, который каждый должен совершить в одиночестве.

¹⁸ *Непоколебимость* — бросается в глаза, что все качества даны в отрицательной форме; так ранний буддизм определяет и Нирвану. Это соответствует бескачественному Брахмо Упанишад (*pīrguna brahman*) и методу *net'i* джнана-йоги, единственно приемлемой для Шанкары и его школы. В прaxisсе йоги метод *net'i* противопоставляется методу *tal tvam asi* бхакти-йоги с ее вершиной, «бхакти котенка», где оба метода сливаются. Сопоставление комментариев Шанкары и Рамануджи к Брахмасутрам наглядно показывает взаимоотношения обоих методов.

ГЛАВА 276

² *Разумеющих разум* — тавтология подлинника.

² *Нарада* — в текстах «Махабхараты». Нарада, будучи «учителем богов» (дэварши), выступит в роли поучающего, а не поучасмого. Несобычайное положение Нарады в данной беседе наводит на мысль, что она является памятником какой-то особой группы школы Санкхьи.

⁴ *Собственным бытием побужденный* — текст не открывает, кто этот побужденный, но говорит о нем в мужском роде, а не в женском, как следовало бы ожидать, если бы речь шла о пракрити, тем не менее материалистический принцип выражен достаточно четко: побуждает бытие, которое текст мыслит «первое сознание». Особая установка текста ясна из того, что он, принимая реалистическо-материалистический дуализм Санкхьи, дает своеобразную систему таттв, начиная процесс миропроявления с «великих» или «плотных» сутей (махабухтов), а не манаса или буддхи. В классической системе таттв процесс разделения на психические элементы (антахкарана) и «плотные суги» (махабхараты) начинается на уровне манаса. Рас-

смаатриваемый текст в этом отношении ближе к атомистике Демокрита, чем к Санкхье.
⁵ Об этом — то есть будет неправым тот, кто выдвинул бы иную (идеалистическую) теорию.

⁶ *Световых сил* — теджас не есть бала, механическая сила (kraft — Дейссен), или энергия (energie — Дейссен), что именно световая, лучистая сила, сияние, великолепие. Понимание махабхутов, как накопления световой энергии, есть оригинальная концепция данного текста. Классическая Санкхья понимает Махабхуты как накопление качеств, свойств, совершенно точно излагая процесс образования махабхутов как диалектику перехода количества в качество. Включение теджас в диалектику миропроявления восходит к традиции Чханд. уп., с которой Санкхья, несомненно, связана особенно ясно. Дейссен справедливо видит в этой упанишаде истоки, или, следуя его выражению, «предысторию Санкхьи». В 6, 2, 3 сказано: «Я хочу приумножаться, хочу разрастаться»; то же говорится и об остальных двух сутях упанишады: о воде и земле. В IV кханде очень недвусмысленно говорится о том, что все изменения трех основных сутей — пустое имя, истина же заключается в этих сутях. В 3 кханде говорится о связи дживы с этими тремя сутями. Разбираемый текст, развертывая диалектику сутей, включает в их число еще время, бытие и небытие. Видоизменением этих начал разбираемый текст объясняет всю диалектику природы, лишь после изложения этого процесса, замкнутого в себе, как самосущего (сваямбху), то есть не требующего для своего обоснования внеположного момента, текст говорит о связи бхутов с дживой, таким образом и здесь придерживаясь дуализма Чхандогья упанишады.

⁷ *Поднебесье* — в тексте стоит «антарикшан», то есть «поднебесье», вместо обычного «кха» — «пространство».

⁷ *Огонь-очиститель* — павака как особый вид огня; термин прилагается и к другим махабхутам, особенно к ветру. Учение об очистительном свойстве стихий, по-видимому, очень древнее, так как оно сохранено маздеизмом, рано отделившимся от ведической религии.

⁷ *Нет ничего внеположного* — рагата — Дейссен переводит: «es gab nichts Höheres». Такое решительное отрицание, граничащее с выраженным материалистическим монизмом, переходит за пределы не только Чханд. уп., но и Санкхьи, даже в изложении Ишваракришны: Санкхья никогда не учила о материальности Пुरुши.

⁸ *Так* — Дейссен поясняет: из теджас.

⁸ *Накопление* — выделяя сумму, как особый диалектический момент, текст по существу устанавливает одно из основных положений диалектической логики, вытекающее из диалектики количества и качества: целое (сумма) больше («иное» в гегелевском смысле) составляющих его частей (слагаемых). Так, организм есть качественно иное, чем образующие его органы.

⁹ *Обособленная* — kevalau — двойственное число, подчеркивающее глубокую внутреннюю связь диалектической пары: бывания-небывания, в которой проявляется время как атрибут («шестое») субстанции (теджас).

¹⁰ *Бывают* — итак, текст рассматривает существа как временную группировку сутей; существа, материальная причина которых — суги, рассматриваются лишь как преходящая их модификация; таким образом, существа относятся к сутям, как модус к субстанции в системе Спинозы, со всеми трудностями строгого разграничения понятий «атрибут» и «модус». Текст стремится разрешить эту трудность в области второго атрибута — времени (первый атрибут — пространство).

¹¹ *Кровь* — вот опять существенное отклонение от классической Санкхьи, согласно которой кровь связана только с водой. Особенно необычно сочетание в паре воды и ветра (в тексте это выражается двойственным числом). Санкхья допускает сочетание двух смежных элементов, в частности воды и земли; согласно учению Санкхьи, между ветром и водой находится огонь. Текст здесь обрывается, оставляя незаконченным изложение Аюрведы; он переходит к изложению психофизических соотношений.

¹² *Пятая* — органы чувств перечислены не в классическом порядке элементов: в подлиннике кожа названа четвертой, пятым — язык; в переводе, по метрическим соображениям, кожа поставлена последней, и в следующей шлоке сделана соответствующая перестановка элементов (сутей) в перечислении органов чувств.

¹⁴ *Свойства* — порядок перечисления свойств сутей подлинника сохранен в переводе.

¹⁵ *Запах* — в переводе перечисление дано так, как оно принято в классической Санкхье, в подлиннике нарушен.

¹⁶ *Восприятие* — citta, так переводит Дейссен. Смысл слова в данном тексте снижен. Обычно citta понимается как «сознание», «самосознание», «материя мысли». Мысль понимается как временное ее завихрение — таково употребление слова citta в сутрах Патанджали.

¹⁷ *Воспринимает* — cetauāte, отсюда citta.

¹⁹ *Восемь* — такое исчисление — особенность данного текста.

²² *Сила* — как органы чувств объединяются восприятием, так органы действия объединяются общей функцией — силой.

²³ *Торможение* — поражает совершенно точное, в духе современной физиологии, объяснение механизма сна (ср. Брх. уп., 4, 3, 9).

²⁸ *К желанному вечно* — Нилаканта поясняет, что «вечножеланное» есть четвертое состояние йоги (турья), более глубокое, чем сон без сновидения (Дейссен); это идеал йогии.

²⁸ *Семнадцать* — пять воспринимающих индрий+читта (здесь — восприятие), пять действующих индрий+сила; манас, буддхи, 3 гуны; саттва, раджа, тамас (Дейссен).

³¹ *Один* — познающий поле (Дейссен).

³¹ *Двадцать* — таким образом, данный текст насчитывает 20 таттв, вместо 25, обычных для Санкхьи; кроме того, эти таттвы существенно отличаются от таттв, принятых в классической Санкхье.

³² *Махан* — в системе Санкхьи махан, обычно отождествляемый с буддхи, считается двадцать четвертой таттвой. Махан понимается не как принцип, объединяющий тело, а как объединяющий Вселенную (Мировая Душа, natura naturans).

³⁵ *Решительные в решение* — piścita piścauāh — тавтология, малоупотребительный в санскрите литературный прием.

³⁶ *Тот* — Атман. Дейссен ссылается на Катх. уп., 2, 18, где говорится, что древний Атман никого не производит и что его никто не производит, а потому он не убивает и не может быть убитым (ср. «Бхагавадгита», 2, 19 и сл.).

³⁷ *Он один* — эту шлоку можно понимать в духе монизма Упанишад как учение о Едином и Единственном Атмане, создающем иллюзию множественности воплощенных, но можно понимать и в духе плюрализма: единичный Атман создает себе тело, где дает существование дживе. Дейссен влагает в шлоку скорее последний смысл: «er besteht ewig für sich allein und schafft sich den Körper nebst Lust und Leid». Йога Патанджали опирается на это положение, почему и ставит себе целью полную обособленность; школа Веданты (Шанкара) понимает подобные высказывания в духе монизма; джнана-йога ведантистов ставит себе целью снять иллюзию плюрализма, а школа диалектического монизма (Рамануджа) утверждает вечную и неизменную связь дживы со своим истоком, понимая йогу как единение силой бхакти. Таким образом, можно сказать, что в зависимости от понимания положения, затронутого данной шлокой, определяются различные школы индийской философии.

³⁷ *Сущность* — jantu. Дейссен переводит: der Mensch, что суживает смысл высказывания: в цепи перевоплощений принимает участие не только человек, но и все живущее.

ГЛАВА 277

³ *Биль* — эта глава — вариант 32 гл. «Анугиты». Существенная разница в том, что в варианте Анугиты брамин (Дхарма) испытывает кшатрия, проверяет правильность его понимания преодоления жажды жизни, а в варианте данной главы кшатрий поучает брамина.

¹⁴ *Достиг Освобождения* — эта маленькая глава важна как иллюстрация идейной борьбы кшатриев и браминов. Интерес главы заключается в том, что наставление об Освобождении брамин получает от кшатрия. В этом сказывается борьба кшатриев против незаконных претензий браминов на безусловный авторитет в ду-

ховных вопросах. Как это нередко бывает в «Махабхарате», один и тот же вопрос или эпизод можно встретить в прокшатрийской и пробраминской редакциях. В Анугите дан пробраминский, в «Мокшадхарме» — прокшатрийский вариант. Возможно, что традиция этих бесед восходит к Брих. уп., 4, 3, 1 и сл., где излагается беседа Джанаки с браминами.

ГЛАВА 279

⁴ *Грешить* — глагол *düsh* и отглагольное прилагательное, употребляемое как существительное *düshana* широко выражают идею порчи, греха, вреда, осквернения; как частное значение — осуждение, злословие; нет надобности здесь принимать частное значение, как делает Дейссен: «*missbilligen, Missbilligung*».

⁷ *Не ходит* — можно перевести и так: пусть не странствует, наметив заранее (цель странствования).

⁹ *Успокоился пестик* — которым толкут зерно для освобождения его от мякины. Такие деревянные ступы и пестики для толчения зерна существовали в наших деревнях еще в конце XIX в.

¹¹ *Ценимые (вещи)* — Нилаканта поясняет: венки, сандаловое дерево и прочее (Дейссен). Названные вещи употребляются при воздаянии высших почестей богам, гуру. В ритуал входит умашение ног статуй и учителей сандаловым маслом.

¹⁹ *Странника* — паривраджака или санъясин — равноценные названия человека, причастного четвертой ступени жизни.

ГЛАВА 280

⁴ *Семнадцати* — 5 брахм, манас, буддхи и 10 индрий (пояснение Нилаканты — Дейссен).

⁴ *Пяти* — основных материй, дхату (Дейссен).

⁴ *Восьмерки* — Дейссен поправляет: пяти.

⁶ *Поле борьбы* — в подлиннике *sāmkhyena* — борьбой, битвой. Дейссен сильно ослабляет точность диалектической формулировки определения, перевода Санкхья через «*Reich der Erscheinung*».

⁷ *Случаен* — букв. «совпадение».

¹² *Не достигается прилежанием* — это несколько необычное высказывание для джнана-йоги: оно присуще бхакти-йоге, утверждающей необходимость высшей помощи («Бхагавадгита», XI, 55); впрочем, эти мысли не чужды Упанишадям, так, в Мунд. уп., III, 2, 3 и Катх. уп., 2, 23 говорится, что собственными усилиями нельзя достичь Атмана без его на то благоволения.

²⁶ *Мной убитых* — слова эти добавлены, согласно толкованию Нилаканты (Дейссен).

³⁰ *Камышеволосый* — эпитет ивы, но также и Вишну, встречающийся несколько раз в «Мокшадхарме».

ГЛАВА 281

⁹ *Умерщвлением плоти* — отрицание всемогущества тапаса — существенный сдвиг с позиций ведической религии, сделанный вишнуизмом, выдвинувшим на первый план нравственные моменты, игнорируемые крайними проповедниками тапаса.

²¹ *Измененьях* — 10 индрий и манас (Дейссен).

²¹ *Лучами* — Нилаканта поясняет: своих индрий (Дейссен).

³⁶ *Пробораз блага* — Дейссен ссылается на Чханд. уп., 8, 7, 12, где повествуется, как Праджапати посвящал Индру и Вирочану (данава) в учение об Атмане и как каждый согласно своей природе воспринял это учение. Нилаканта ссылается на Айт. уп., 1, 3, 13, где говорится об Атмане как о начале мира, познающем себя в объектах.

³⁷ *Четырнадцать ступеней* — 10 индрий, манас, буддхи, аханкара, читта.

³⁸ (*В грехах*) — добавление, по комментарию Нилаканты (Дейссен).

³⁸ *Кончин и рождений* — Дейссен переводит: много мировых периодов.

⁴³ *Четыре тысячи* — Нилаканта замечает: соответственно органам (Дейссен).

⁴⁷ *Шестьдесят сотен* — по толкованию Нилаканты, предполагается психических состояний по 30 сотен на бодрствование и сон; Дейссен считает такое толкование необоснованным.

⁴⁷ *В трех (состояниях)* — три состояния: бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений; четвертое состояние — «турья» есть состояние глубочайшей интраверсии йогического сосредоточия (ср. Брх. уп., 4, 3, 19; Манд. уп., начало и Майтр. уп. — конец).

⁴⁸ *В четырех* — Нилаканта поясняет: в высших мирах из семи, обозначаемых как «голова Гаятри» — mahas, janah, tapas, satyam. Об этом говорится много в Упанишадах (ср. Тайтт., 1, 5; Амритабинду, 10 и сл.).

⁴⁹ *Семью* — 5 индрий, манас, буддхи (Дейссен).

⁵⁰ *Исчезновений* — то есть в круговращении миропроявления, так понимает Дейссен. Нилаканта говорит о погружении в поэтический экстаз и пробуждении

⁵² *Шеши* — упоминание о Шеши, змие вечности, свидетельствует о том, что под «всевышним Вишну» следует разуместь ту его форму, которая называется «Вишну (или Нараяна) шешашайин» — Вишну, покоящийся в йогическом сне во время миропроявления; та же форма, о которой говорится в 51 шлоке, есть активная форма Вишну (Вишну Вирадж).

⁵³ *Сонмы богов* — в тексте довольно необычное сочетание «ceshtātmano devaganās», то есть сонмы богов, которым присуща способность двигаться. Дейссен переводит: «lebenerfüllten Götterscharen». По-видимому, здесь нужно думать о богах «органов», остающихся «не у дел» после сожжения управляемых ими органов.

⁵⁵ *Светлые богини* — Нилаканта поясняет: высшее и низшее значение (Дейссен).

⁵⁷ *Блудущий ясность* — букв. «о (существо), не утратившее саттву». Дейссен переводит: «o Mann, von tadellosem Charakter».

⁶⁵ *Кальпах* — Дейссен переводит: «wandelt sich am Ende, jedes Weltalters», вероятно, понимая под этим десятый аватар Вишну, Калику, являющегося в конце юги.

⁶¹ *Пустоту наполняет* — букв. «делает все непустым»: sarvāṇy aśunūyāni kaoty — выражение, достойное внимания, как возражение теоретиков вишнуизма против буддийского учения о пустоте (śūnya).

⁶⁹ *От звериной стези* — Дейссен понимает это выражение в прямом смысле — Tierwelt, но вероятней, что здесь говорится о «пути зодиака», как о символе самсары.

⁷¹ *Красный* — Дейссен замечает: соответствующий трем гунам. Помимо красного, гунам соответствует белый (саттва) и черный (тамас), а потому проще предположить, что под красным здесь понимается человеческое состояние (ср. гл. 280, 40).

ГЛАВА 282

¹⁶ *Все сонмы богов* — несообразность, возникшая вследствие трафаретного описания появления в подходящих случаях небесного кордебалета.

²⁵ *Треглазый* — эпитет Шивы.

³⁵ *Махэшвара* — текст разумеет здесь Вишну, хотя, как правило, эпитет Махэшвара (великий владыка) прилагается к Шиве. Особенно строго это соблюдают позднейшие тексты. Уже в «Махабхарате» отнесение эпитета Махэшвара к Вишну встречается настолько редко, что Дейссен вводит в перевод пояснительное слово: «Вишну».

⁴² *Бесчисленных* — букв. «тысячами звучали».

⁴⁵ *Для взора* — здесь заканчивается миф о сражении Шакры и Вритры.

ГЛАВА 283

³ *Дышал* — изучая «Махабхарату», не перестаешь удивляться необычной точности и наблюдательности древних творцов поэмы в описании психофизиологических реакций. Например, точно и тонко описаны сложные картины вегетативных реакций.

Описания эти полностью соответствуют современным учениям о вегетативной нервной системе.

¹² *Смерть браминов* — точнее убийство браминов.

¹⁶ *Миру* — желал блага миру, так как считал себя его благодетелем и защитником.

²⁶ *Этот запрет* — запрет убивать браминов. Олицетворение этого запрета — Брахмавадхья. Брама не мог повелеть Брахмавадхье оставить Шакру, так как этим нарушил бы им самим установленный закон, но даже просьба Брами вызывает возмущение Брахмавадхьи.

³¹ *Освобождения* — Дейссен добавляет: «от греха», но этого слова в подлиннике нет.

⁵⁷ *Ашвамедху* — таким образом он утвердил свои суверенные права.

⁶⁰ *Хохлатые* — śikhanda, значит узлом связанные волосы, хохол, хвост павлина. Для этой шлоки БПС дает значение: «известное растение». Дейссен оставляет слово без перевода, отмечая, что ни Нилаканта, ни другие комментаторы этого слова не объясняют. Пратап Чандер Рой переводит: «хохлатые петухи», Якоби — «петухи».

⁶⁴ *Проступка* — таким образом, это сказание предназначено для браминов, чтобы предостеречь их от «проступка». Так как сказание рекомендуется читать каждый лунный праздник, когда совершается особо торжественное жертвоприношение, и так как одним из запретов, указанных в мифе, является запрещение рубить и колоть дрова, а они необходимы для совершения ритуала, то надо думать, что миф создан с целью оправдать установление табу и предупреждает браминов, что нарушение запрета влечет за собой вселение в нарушителя «Смерти браминов». Интересен мотив прицепившейся к Шакре Брахмавадхьи. Возможно, что наиболее древний вариант мифа тот, который находится в III книге; там все ясно — это так называемый натуралистический миф, где роли распределены четко: громовник — Индра, бурный вихрь — Вритра, «кости Дадхичи» — так называемые «чертовы пальцы», части раковин ископаемого моллюска, часто находящиеся в песках, происхождение которых мифологически объясняется ударами стрел Громовника («Илья пророк чертей молний бил», — так объясняли на Украине появление в песке «чертовых пальцев»). Обращение Индры к Нараяне в варианте третьей книги явно приделано после. В «Мокшадхарме» дается три варианта: эпизод с Дадхичи выделен особо и разлит в самостоятельный миф. Простой натуралистический миф о грозе, вихре очень усложнен теософическими спекуляциями вишнуитов и запутан настолько, что противоречия его и тогда уж бросались в глаза и выразились в недоуменном вопросе Юдхистхиры: как могло статься, что рьяного поклонники Вишну и возвышенного философа могла постичь такая страшная участь? Ответ Бхишмы несколько не разъясняет дела, а только запутывает его. Вритре придаются самые противоречивые черты без сколько-нибудь серьезной попытки примирить их. Дело запутывается еще больше введением двух богов-соперников: Вишну и Шивы как подсобников Индры в его сражении. Вишнуитская редакция «Мокшадхармы» сказывается в том, что Шиве отводится подчиненная роль, и этим еще больше подчеркивается странная вражда Вишну к своему поклоннику. Вишну, как бог Солнца, не очень-то дружил со всякими сомнительными духами туманов, вихрей и прочее. Такие духи, всякая нежить — исконное окружение Рудры-Шивы. И если учесть, что к ним принадлежал и Вритра, то становится понятно и отношение Вишну: вражда к поклоннику есть лишь замаскированная вражда к суверену — Шиве, но Шива — представитель браминов, а Вишну и Индра — кшатриев. Тогда становится понятным развитие и направление мифа. В период сложной борьбы каст кшатриев и браминов, символически выразившейся в борьбе двух богов, представителей каст, был использован старый натуралистический миф, и в него влито новое, уже социальное содержание, причем вишнуитская редакция, ad maiorem Dei gloriam, превращает Вритру в поклонника Вишну и последователя вишнуитской Санкхьи. Но старые художественные формы не поддавались полностью переработке и создавали угловатости и противоречия. Дело еще усложнилось тем, что в период компромиссного примирения нужно было бы по возможности заглаживать следы борьбы Вишну и Шивы (кшатриев и браминов), и миф подвергается новой переработке уже с шиваитско-браманической тенденцией: соперничавшие боги становятся союзниками в борьбе, усиливаются отрицательные черты

врага, ставшего их общим врагом. По-новому выдвигается новая социальная проблема — вопрос о прерогативе юрисдикции. Брамины стремятся сохранить за собой судебское право (это хорошо видно в беседе Сатьявана и Дьюматсены о смертной казни, гл. 268). К старой основе натуралистического мифа приделывается еще новый мотив уголовной ответственности: из тела убитого Вритры выскакивает «Брахмавадхья» — «Убийство браминов», как высшее уголовное преступление, по которому определяется тяжесть других преступлений. Таким образом, Индра, убив Вритру, убил брамина; это говорит в пользу высказанного предположения, что Вритра первоначально символизировал поклонников Шивы, а не Вишну. Брахмавадхья вцепилась в Индру, как Эринии в Ореста. Аналогичность образов слишком разительная, чтобы можно было предположить простую случайность. Совершенно ясно, что миф художественно выражает чрезвычайно важный социальный вопрос, до которого дошло развитие создающегося государства: вопрос об уголовной ответственности и о праве государственной юрисдикции. В зависимости от хода развития индийского и греческого обществ тождественный по сути вопрос диалектически разрешается в разных формах, так как разрешается в разных социальных плоскостях. Конфликт Ореста есть конфликт отживающего патриархального права и утверждающегося патриархального права. И разрешается страшная микенская трагедия иначе. В Греции теократия была выражена слабо, и поэтому полностью очистить Ореста от греха матерубийства не смог ни Апполон, ни его хтонический антипод Дионис; сколько ни добивались Дельфы, где находились алтари обоих богов, жрецам не удалось сколько-нибудь прочно утвердить в Греции теократию наподобие египетской или индийской. Для получения полного очищения Орест должен был обратиться к демократии Афин, и высшая юрисдикция утверждается за акропольским ареопагом. Иначе протекает этот социальный процесс в Индии: переход от патриархата к патриархату совершается мягче, по-видимому, длительней. Микенская трагедия с ее потрясающими страстями претворяется в медленно протекающую драму с ее приглушенными тонами. Между Орестом и Чиракарином, между Агамемноном и брамином, между Клитемнестрой и женой брамина — психологическая пропасть, хотя социальный вопрос тождественен. «Махабхарата» разрешает социальный конфликт в теократическом духе: юрисдикция передается Бrame, ярко выраженному браминскому божеству, очищение преступника совершается ритуально: Индра очищается ашва-медхой, утверждая этим свой суверенитет. Жертвоприношение приобрело такое самодовлеющее значение, что даже не возникает вопроса, кому приносится жертва.

Концовка главы «Убиение Вритры», так в калькутском издании. Дейссен дает иное название главы, более соответствующее внутреннему ее содержанию: «Распределение Брахмавадхьи».

ГЛАВА 284

¹ Такой вот — в калькутском издании eva; Дейссен читает deva и переводит: «О Himmlischer».

³⁶ Сослужащих — то есть на младших жрецов, помогавших хотару совершать обряд.

³⁷ Жертва — включение Шивы в долю при ведической жертве, как видно из легенды, произошло далеко не без борьбы. Шива лишь позже был отождествлен с ведическим Рудрой, арийское происхождение которого тоже весьма сомнительно.

⁴² Громадное чудище — в тексте *sumahāsatto*, букв. «очень большое существо». Дейссен переводит: *gewaltige Unhold*, сглаживая противоречие подлинника, называющего появившееся существо карликом, который вдруг стал громадным. Возможно, что на этом описании сказывается миф о карлике Вишну, превратившемся в великана.

⁵¹ Указанную брамой — включение Шивы в долю при ведической жертве, как видно из легенды, произошло далеко не без борьбы. Шива лишь позже был отождествлен с ведическим Рудрой, арийское происхождение которого тоже весьма сомнительно. Шива, подобно Бхагавану-Нараяне, — неарийский бог, но, по-видимому, дравидийский. Включенный в период эпоса после основательной борьбы в ведический пантеон, Шива не сразу стал полновластным властелином. «Махабхарата» хотя уже

и называет Шиву Махэшварой, но еще часто изображает его как подчиненного Бrame и даже Вишну. И в данном случае Бrama удовлетворяет претензии Шивы, указывает на его долю в жертвоприношении, но говорит с ним заискивающе, как с опасным собеседником: речь Бrame пересыпана различного рода лестными эпитетами.

⁵⁵ У фазанов — слово *barhina* или *varhina* означает павлин и *tabernako* *mon-tapa* *so-gopatio*, так как у этой горной птицы с гребешком в русском языке нет названия, а у павлинов нет гребешка, такой перевод разбивал бы образ подлинника. Впрочем, Дейссен переводит «павлин».

⁵⁹ Лучший из блюдущих дхарму — эпитет в данном контексте довольно странный. Шивантский текст, повествующий о разорении Шивой жертвоприношения Дакши, производит впечатление позднейшей вставки, сделанной довольно неуклюже. Неожиданно начатый, он резко обрывается вишнуитским текстом, сказаньем о поражении Вритры. Последующие шлоки до конца главы — отрывок варианта сказания о битве Шакры и Вритры. Следующая (285) глава дает другой вариант мифа об осквернении жертвы Дакши.

ГЛАВА 285

¹ Джанамеджая — по плану построения «Мокшадхармы» вопрос должен был бы ставить Юдхистхира, а не Джанамеджая, отвечать — Бхишма. Нарушение плана свидетельствует, что данная глава — более поздний вариант шивантского мифа.

¹³ Рудра — в более позднее время Рудра считался покровителем йогинов, и они его особенно чтили, Дадхичи, как великий йогин, естественно, возмущается непочтением к Рудре: высказав свое возмущение и угрозу Дакше и другим богам, он уходит. В «Бхагавадгите», значительно более раннем памятнике, чем «Мокшадхарма», владыкой йоги назван Вишну. В данном мифе отразилась борьба двух культов — вишнуитского и шивантского.

¹⁷ Тот край — то есть Гангадвару (врата Ганги, ущелье, из которого она выходит на равнину); здесь происходило торжество, принимать участие в котором Дадхичи не хотел, считая его греховным. Этот протест брамина выражает борьбу браминов — аскетов за нового бога (с точки зрения ведической религии).

²¹ Заплетаящий волосы в косы — *karadip*, букв. значит: «заплетаящий волосы на голове в виде раковины». С такой прической обыкновенно изображают многих индийских святых, например, Будду. Она является одним из признаков странствующего аскета. Когда Гаутама постиг, что уже в этом воплощении он станет Буддой, он взмахом меча отсек себе волосы с заклятием: если волосы упадут на землю, то значит он не достигнет нирваны, если же не упадут — достигнет. Какое-то божество подхватило волосы и прикрепило их на небосклоне как созвездие («волосы Вероники»). Легенда показывает, что этому знаку придавалось большое значение. Слово *karadip* приобрело значение эпитета Шивы-Рудры.

²³ Не совершится — «как... так», обычная форма заговоров с древних времен; она основана на «законе подобия», который особенно тщательно развивала «герметическая» литература.

²⁴ Вишну — этот вариант мифа об уничтожении жертвы Дакши представляет особый интерес: вариант четко указывает, кому приносил жертву Дакша. Устами своего поклонника Шива проклинает ритуал, определяет его как нечестивый, зная, что жертвоприношение посвящено Вишну. Важно отметить, что Дадхичи — один среди огромного количества участников жертвоприношения. Фанатически настроенные йогины, вопреки сопротивлению не только кшатриев, но и подавляющей части жречества, активно боролись за внедрение культа Шивы. Ведические жертвенные уставы не предусматривали доли Шивы в жертве. В эпоху создания эпоса создавались мифы о борьбе Шивы за свою долю в жертве — обычно упоминаются ведические боги, подвергшиеся нападениям Шивы. Вишну также боролся за свою честь, как об этом повествуется в Нараяни, но борьба эта не доходила до яростных схваток. Веды знают Вишну, хотя и как очень второстепенное божество; Вишну приходилось отстаивать свою первозерховность, что было не так уж трудно, а Шиве приходилось добиваться включения в пантеон; Дакша говорит, что он, demiург, не знает Рудры (Шивы), что среди известных ему богов он такого не видал. Конечно, в мифах о

борьбе Шивы символически отражается классовая борьба в древнеиндийском обществе, которую догматически отрицают некоторые индийские источники.

²⁸ *Долю* — ср. «Бхагавадгита», IX, 23, где Вишну-Кришна высказывается весьма аналогично.

³⁰ *Прекрасноцветная* — индийская эстетика и этикет требуют при обращении к женщине или при рассказе о ней обязательного лестного упоминания о ее физических свойствах. В обращении Шивы к Парвати, звучащем для нас несколько громоздко, полностью соблюдены правила эстетики. Шива упоминает о трех неперменных признаках женской красоты: узком стане, широком тазе и хорошем цвете лица (остальные два: пухлые губы и развитые груди). Беглого взгляда на памятники индийского искусства достаточно, чтобы убедиться, насколько строго соблюдались эти требования, — чем архаичней памятник, тем резче выражены эти черты женских фигур.

³¹ *Приводящее в трепет* — букв. «вздыбливающее волосы». Участие пилomotorного (волоскового) рефлекса в эмоциональных реакциях тонкие наблюдатели психофизиологических явлений подметили уже давно, и выражение *gomaharsha* очень рано вошло в употребление при описании эмоций страха, восторга, радости. Позднее в описании психофизиологических явлений при йоге кундалини совершенно четко говорится о сегментарных психо-пилomotorных рефлексах. Тантрам известен и восходящий (спинальный), и нисходящий (церебральный) пилomotorный рефлекс, отмечается скачковое распространение рефлекса, строго соответствующее вегетативным сплетениям пограничного ствола, которые в йоге называются «круги» (чакра).

³⁷ *Рацмья* — «волосковые» — шлока построена на аллитерациях на букву «р» с двойной игрой слов: *goma* — «волоски на теле» и *gaudra* — «страшный», «ужасный»; кроме того, в обеих полушлоках есть слова на гласное и язычковое «г» — *srijad*, *virya*, *ragakrata*. В переводе удается сохранить только аллитерацию на «р». Музыка санскритской шлоки передает рык льва. Виразбадра — лев, на котором ездит богиня Кали.

³⁹ *Струсил* — санскрит знает два основных глагола для обозначения страха. Корень *tras* означает «трясать», «дрожать», а отсюда — «трусить» (ср. украинское «труситься»). Глагол выражает физическую сторону эмоции, наиболее выраженной чертой ее является дрожание. Глагол *bhi* — «бояться», «страшиться», *bhaya* — «боязнь», «страх». Этот корень используется для выражения психической стороны эмоции. «Махабхарата» часто говорит о страхе, испытываемом богами, особенно Индрой, и в этих случаях обычно пользуются глаголом *tras*, а не *bhi*. Этот момент настолько характерен, что нуждается в переводе.

⁵⁰ *За теми* — Дейссен переводит «все», и связывает эту полушлоку со следующей, а первую заканчивает точкой.

⁵⁰ *Молодушками* — *yoshita*, букв. «кобылица», молодая женщина.

⁵² *С Брамой* — в данном варианте Брами низведен в ряд всех других богов, и не сам Шива учиняет погром, а сотворенный им Виразбадра, к которому Брами обращается как к неведомой высшей силе. Эти моменты ясно показывают, что второй вариант разгрома жертвоприношения Дакши сложен значительно позднее первого, в период, когда культ Шивы уже входил в силу.

⁵⁷ *Владыка певцов* — обращение к Дахше.

⁶⁰ *Когда* — отрывок, начинающийся и кончающийся 63 шлокой, в бомбейском издании заключен в скобки, как явная интерполяция (Дейссен). Данный вариант разрушения жертвы Дакши целиком шиваитский: бог-соперник Вишну в нем унижен: предназначенная ему жертва осквернена и уничтожена, а сам он не смеет появиться, чтобы защитить свои права. В лице Дадхичи торжествуют аскеты-брамины, восхваляя победу своего бога Шивы и радуясь уничтожению бога кшатриев Вишну.

⁶⁵ *Шакалов* — так в тексте. Здесь обрывается вставка, период не закончен. Смысл данной полушлоки не вполне ясен. Здесь можно предположить какую-то незаконченную игру слов: *civā* — «благый», эвфемистическое наименование Рудры, «шакала».

⁶⁷ *Жаровни* — при магических инвокациях на южной стороне ставилась жаровня. На раскаленные угли ее бросались ароматические вещества; считалось, что их дым служил материалом для образования «тел» духов, вызываемых заклинателем. При достаточно живом воображении в поднимающихся с жаровни клубах дыма можно было видеть разные облики.

286 — в бомбейском издании главы 284—286 не разделены, как в калькутском. Глава 286 содержит список имён богов, предназначенный для повторения их поклонниками. Такие списки, существующие в разных религиях, многочисленны в индуизме; в одной «Махабхарате» их несколько: в «Мокшадхарме», в XIII книге, в III книге («Беседа Маркандеи»). Часто среди имен встречаются слова, имеющие непосредственного смысла, своего рода «слова-шарады», расшифровывающиеся различными способами экзегезы.

⁸ *Коровы* — цитата из Атхарваведы, уп., 11, 8, 32 (Дейссен).

³⁴ *Хум* — священный возглас, в конце призывных мантр; h — последняя буква санскритского алфавита, последний вздох при исходе.

³⁵ *Зародыши* — предполагалось, что духи из дружины Шивы пожирали находящиеся в женских утробах зародыши; так объясняли случаи выкидышей, по-видимому, не редкие, раз потребовалось создание целой теории спонтанных аборт. Об этом подробно смотри в «Беседе Маркандеи», миф о рождении Сканды (вып. IV, гл. 230, 28, 36 и сл. этой серии).

³⁶ *Обрыву* — Шиву как разрушителя именуют «живущим на обрыве».

⁴⁴ *Четыре дороги* — воду, огонь, воздух, пространство (акашу), по толкованию Нилаканты (Дейссен).

³⁹ *Орудий* — янтра — значит всякое приладьё, орудие; в магии это «пантакль», графическое изображение сути заклатья и философских формул.

⁶² *Десять знаков* — по разъяснению Нилаканты, они перечислены в Йогасутрах, II, 30—32 (Дейссен). В этих сутрах перечислены обеты (или запреты), подлежащие (по сутре 31) безусловному выполнению: невреждение (ахимса), правдивость, честность, целомудрие (брахмачарья), удержание себя от стремления к удовольствиям (апариграха). В нияму включаются чистота (ритуальная), удовлетворенность, умерщвление плоти (тапас), изучение писаний, богопочитание.

⁶⁸ *Золотоцветный гимн* — по калькутскому изданию citrasam-varṇa пестроокрашенный; Дейссен читает — trisarpaṇa (трижды прекрасноперый), оставляя слово непереведенным, как название молитвы.

⁷² *Рыба* — символ безмолвия тайны; один из любимых символов, выражающих соотношение пуруши и пракрити, — рыба в воде.

⁷² *Кости* — в подлиннике в этой и следующей полушлоках очень сложная символика звуков и словосочетаний. Подобраны слова, начинающиеся с буквы «к», — первой буквы санскр. алфавита (ср.: «Я — альфа и омега»). Kelikala переводится как «любовная игра», но вместе с тем это есть символ Сарасвати, каббалистическое ее выражение; «kalī», как символ азарта, и «kala» — время (в следующей шлоке) — все это ассоциируется с богиней Кали, шакти Шивы, со всем ее комплексом тантрической космологии. Нет возможности развернуть всю сложную символику этой главы, что потребовало бы специального исследования.

⁷³ *Меч* — Дейссен предпочитает перевести «коса», а подлежащее действию — «сенокос», используя таким образом западную символику смерти с косой. Но для Индии ближе символ веревки (окочение), не чуждый и греко-римской символике. Шиву и особенно его шакти Кали изображают не с косой, а с трезубцем (или топором, или с мечом). В буддизм символ меча перешел как выражение силы знания, рассекающего мрак неведения (ср. изображения Тары, аналогичной Кали, и «Бхагавадгиту», IV, 42).

⁷⁴ *Чаручели* — букв. «имеющий жертвенную пищу на одежде», а если читать, как предлагает БПС: sārucelī, то — «одетый в чарующую одежду». Milimilīn Дейссен переводит через der Allbegangener. БПС такого значения нет дает, но указывает, что, по толкованию схолиастом данной шлоки, слово происходит от шиваитской мантры: Aum, Rudre cili cili milī. Милимандака — порода змей, животных, связанных с культом Шивы.

⁷⁵ *Четыре Веды* — упоминание о четырех Ведах — лишнее доказательство позднего происхождения текста.

⁷⁷ *Любитель гор* — жена Шивы Парвати, что значит «гора».

⁷⁷ *Красные* — как цвет траура.

⁸² *Чашечка лотоса* — так Вильсон понимает слово *kaṇṇikāra*.

⁸⁵ *Коровий путь* — или «имеющий след коровы». Шива есть Пашупати — «Владыка скота» (ср. греческ. Пана).

⁹⁰ *Ядоглотатель* — при пахтанье молочного океана из него вышел яд, смертельный для всего мира; не уничтожив его, нельзя было продолжать пахтанье; Шива взялся ради блага мира выпить этот яд и силой йоги остановил его в глотке, так что сам Шива не отравился, но шея у него посинела, отчего его и называют «синешей» (Нилаканта).

⁹¹ *Меда* — ср. «Санатсуждата», гл. 45.

⁹¹ *Блаженных* — *tushita*, так называется известный класс богов (36 богов), иногда их насчитывают 12 и отождествляют с Адитями.

⁹² *Мужчина-женщина* — *Śivārdhanara* — Шива-полумужчина. Есть изображения Шивы, где правая сторона фигуры мужская, а левая — женская (ср. двуполых людей в «Пире» Платона).

¹⁰⁵ *Мерою в палец* — это постоянное определение меры Пуруши, идущее еще от ведических времен. Раскрытием этого символа занимался Coomaraswami, *Rigveda*, X, 90, 1, GAOS, 1946, 66, 2, 145. В фольклор этот образ перешел как «мальчик с пальчик».

¹⁰⁶ *Тем* — Дейссен ставит в скобках «Рудрам», подчеркивая шивантское изменение формул Упанишад.

¹¹⁰ *Запредельного* — то есть Шивы.

¹²³ *На все обращенный* — то есть такой, которым можно достигнуть всего желаемого.

¹²³ *Недостижимы* — то есть приверженцами ведической религии, противодействующими введению новой религии — шиваизма с его новыми уставами и целями. Шива устанавливает свой культ, «не бывший ранее». Как всякое новшество, шиваизм стремится опереться на традицию, подкрепить свои позиции авторитетами: Ведами, Законами Ману о ступенях жизни, но вместе с тем стремиться и отмежеваться от них; отсюда — противоречия в тексте. Все указанные моменты говорят за позднее происхождение текста, относящегося к тому периоду, когда Законы Ману вполне укрепили свой авторитет. Растянутый и усложненный язык, резко отличающийся от краткого и выразительного эпического языка, также говорит за позднее происхождение рассматриваемого текста.

ГЛАВА 287

⁶ *Втягиваются* — обычная схема уподобления здесь несколько видоизменена: обычно образ черепахи, высовывающей и втягивающей конечности, используется для изображения деятельности манаса и его индрий (реже — буддхи, ср. 247, 14), направленных им к предметам и отвлекаемых от них. В данной шлоке процесс рассматривается с иной точки зрения: «великие сути» (махабхуты), входя через органы чувств, превращаются в «тонкие сути» (танматрас) и снова возвращаются вовне, становясь «великими сутями». Но тонкие сути составляют «тонкое тело» (сукшма шарира); от этого тела зависит характер воплощения данной личности. Но раз это тело втягивается в океан материи и растворяется в нем, то тем самым растворяется и личность.

¹⁷ *Познающий поле* — Дейссен отмечает, что эта шлока есть повторение 247, 18.

¹⁸ *Гунами* — в этой шлоке слово *gupa* стоит в instr. plur., вместо винительного падежа. Дейссен исправляет ошибку, ссылаясь на шлоку 247, 16.

³⁴ *Обе сущности* — здесь явная неточность: «познающий поле» обычно не называется в Санхье «бхута», так как это название присуще элементам пракрити, тогда как почти все тексты Санхьи считают «познающего поле» внеположным природе. В шлоке слово стоит в двойственном числе. Но если к саттве и возможно приложить этот термин, то невозможно отрицать принадлежность саттвы к природе, раз утверждается, что саттва производит гуны; следующее ниже уподобление свойственно дживе, а не саттве. Таким образом, мы встречаемся здесь не с каким-то особым вариантом системы Санхьи, а просто с плохой формулировкой одного из основных положений школы.

³⁶ *Надсмотрщик* — это положение очень важно для истории развития Санкхьи. Можно сказать, что в нем заключается сущность перехода от ранней монистическо-диалектической Санкхьи, по форме дуалистичной, к поздней, выраженной дуалистической и даже плюралистической Санкхье. Ранняя Санкхья (Гита, Шветашватара) рассматривает развитие гун как следствие деятельности силы Пуруши-Атмана-Ишвары, его шакти, что особенно четко выражено в Швет. уп., 1, 3. Дейссен считает это место решительным возражением против теории Санкхьи (Sehzig, Upanishad's, с. 292, прим. 2). Но можно ли рассматривать как возражение то, что, по признанию самого же Дейссена, относится к «предыстории» Санкхьи (Чханд. уп., и Швет. уп.)? Скорее здесь можно видеть начало двух течений Санкхьи: монистическо-диалектического, всегда хранившего близость к духу Упанишад, ибо совсем не случайно древняя традиция, сохранила за Гитой название «упанишада», и дуалистическое, уже достаточно четко сформировавшегося в Анугите и в некоторых текстах «Мокшадхармы» (напр., учение Панчашикхи).

³⁶ *Нет опоры* — то есть саттва никак не проистекает из Пуруши. Как бы ни умножать грани вписанного и описанного многоугольника, но и для того и для другого круг остается недостижимым пределом в условиях евклидова пространства. Нельзя усвоить историю развития Санкхьи и отношения ранней и поздней Санкхьи без четкого усвоения этого положения. Истинно диалектической остается только ранняя Санкхья в ее непревзойденном памятнике — «Бхагавадгите». Поздняя Санкхья в сильной мере утрачивает диалектический характер, так как она (и только она) утверждает дуализм, устанавливая непреложную грань между духом и материей.

³⁶ *Четана* — это положение поздней Санкхьи решительно формулирует материалистическую психологию (не пневматологию!) поздней Санкхьи. Отсюда исходит позднейшая йога Патанджали с основным определением: «Йога есть удержание материи мысли (читты) от завихрений (вритти)». Формулировка «Мокшадхармы» подтверждает мнение, что Патанджали не творец йоги, а только редактор или, как некоторые выражаются, компилятор уже сложившегося учения. Ведь по существу в Йогасутрах нельзя найти ничего нового, чего бы не было в философских текстах «Махахараты».

⁴⁰ *Он* — текст не уточняет, какое существительное заменено здесь местоимением «он». Приходится обращаться к существительному второй полушлоки 39 — «человек», точнее «муж» (пага), что вызывает очень большие трудности. По смыслу шлоки 39 речь идет о воплощенном Атмане — дживе. Дейссен дает как пояснительное слово в скобках Атман, а сложное слово *sabhāvasiddhim* передает выражением: «Durch die Naturnotwendigkeit ist es bedingt...». Эта шлока весьма показательна для истории развития Санкхьи. Она стоит в резком противоречии с 36 шлокой, излагающей продуманную дуалистическую теорию Санкхьи, уже с исчерпывающей полнотой показывающую отношение «поля» и «познающего (познавшего) поле» (ср. «Бхагавадгита», XIII—XV). Санкхья настаивает на пассивности Пуруши (Атмана). В «Бхагавадгите» дуализм допускается, но только как диалектический момент. 40 шлока в контексте 287 главы представляется недопустимым нарушением всей системы. Если в понимании слова *svabhāvasiddhi* следовать Дейссену, то возникает вопрос, каким образом всесвободному Атману, признаваемому всеми Упанишадами целью Освобождения, можно приписывать какую-то непреложную необходимость. Совершенно ясно, что образ взят из Упанишад; он встречается в Швет. уп., (6, 10), Брих. уп., (2, 1, 20). Остальные (йогические) упанишады — Майтр., Кшурика, Брих. по существу используют образ более древних упанишад в специальных целях — для описания строения нади (сложное йогическое понятие, обыкновенно переводимое через «жила»).

В Швет. уп., 6, 2, 10 говорится о том, что Верховное Существо выпускает из себя первоматерию (прадхану), как паук нити, и окутывается ею так, что оно как бы отделяет сознание от бытия. Стих заканчивается просьбой устранить эту оболочку и дать возможность вступить в Брахмо. Предыдущая (9) шлока упанишады настаивает на абсолютности Духа, учение о котором излагает VI глава упанишады. Никакой обусловленности этого Пуруши упанишада не допускает, утверждая таким образом онтологический монизм и эманационную космологию. Образом паука, выпус-

кающего паутину, пользуется и Брих. в своем непревосходимом определении Реальности; принято считать, что эта формула выражает основу монизма Упанишад: «Как выпускает из себя паук паутину, как мечет костер из себя искры, так из того Атмана вылетают духи жизни, все миры, все боги, все существа. Тайное имя его (упанишада) — «Бытие бытия», джива бытия (реальность); он же есть Бытие Бытия: проявленного мира».

Философия эпического периода уже настолько уклонилась в дуализм, что космология, разработанная разными школами Санкхьи, уже не в силах была сохранить чистоту монизма отточенных формул Упанишад. Затронутая тема является одной из ведущих в истории Санкхьи.

⁴² *Одни* — ранние буддисты.

ГЛАВА 288

³ *Пригнуло грудью* — речь идет о человеке, страдающем одеревенелостью позвоночника (spondylitis rhizomelica), когда человек сгибается крючком и постепенно утрачивает возможность движения туловищем; позже утрачиваются движения и в суставах конечностей.

⁷ *Бхарата* — обращение ошибочно: Саманга обращается к Нараде. Дейссен это обращение опускает.

¹⁶ *Царь* — та же ошибка, что и в 7-й шлоке.

ГЛАВА 289

¹² *Четыре направления* — Нилаканта поясняет: материализм, буддизм, браманизм с его жертвоприношениями, учение об Атмане (Дейссен).

¹⁶ *Тройкое* — достижение приятного, нужного и должного.

²⁰ *Трезвение* — букв. «неприятие нерадивости»; Дейссен переводит: «Vermeidung der Unbesonnenheit».

²¹ *Закономерное* — к изучению Вед допускались лишь три высшие касты; полное изучение Вед, Брахман и Упанишад требовалось только от браминов, которым вменялось в обязанность и преподавать изученное; кшатрии могли изучать Веда не полностью и не обязаны были их преподавать; вайшьям разрешалось изучение лишь определенных текстов; для шудр изучение Вед было грехом, караемым смертью. Вот отчего изучение Вед могло быть и закономерным, и незаконным.

²² *Наслаждения ради* — это положение отразилось на таком важном моменте культурной жизни, как искусство. Древняя Индия отрицала искусство вне религиозных целей; из всех изобразительных искусств по материальным условиям в Индии лучше всего было развито ваяние, достигшее здесь вершин, не превзойденных ни одним народом древности, даже греками. Ваяние Индии целиком подчинено религиозному моменту; поражает полное отсутствие батальных и бытовых мотивов. Батальные сцены ограничены изображением сражения Дурги с Махешей, разрушения Трипуры Шивой и еще несколькими подобными сценами. Живопись в древней Индии была развита слабее скульптуры. Фрески Аджанты целиком подчинены религиозной идее изображения буддийского вероучения, быт здесь подчинен тематике Джатак (рассказов о прошлых воплощениях Будды). Поражает слабое развитие прикладного искусства, особенно по сравнению с Китаем. Историческая тематика как таковая полностью отсутствует в древнеиндийском искусстве и проводится в буддийском искусстве лишь как подчиненная тема. Позднее (средневековый период), даже в период подавляющего влияния персидского искусства, искусство Индии сохранило свои основные самобытные черты (ср. H. Zimmer, Indian Art, № 9, 195).

²⁴ *Чрезмерных* — умеренность в аскетических упражнениях рекомендовал не только Будда: «Бхагавадгита» тоже рекомендует не очень этим увлекаться, определяя йогу как умение найти равновесие во всем (II гл., 48 шл.) и как искусственность в делах (II, 50 и VI, 15 и сл.), что весьма близко «среднему пути» буддистов.

³⁶ *Не соблюдают* — букв. «где обязанности... спутаны».

³⁷ *(Случайно) полученным* — санньясину запрещается просить пищу, он должен

питаться или пищей, ему подаваемой, или встречающейся ему на пути (плоды, листья, коренья).

⁴⁰ *Вкушает* — мысль полушлоки выражена настолько сжато, что требует пояснительного перевода с некоторым отступлением от строгой точности. Так, ātma-vishayān приходится переводить не «собственные предметы», а «с разбором».

ГЛАВА 290

¹¹ *Случайному* — то есть неиспрошенному подаянию.

¹⁷ *Врожденной карме* — то есть зависимой от дел, совершенных в прежних воплощениях.

²⁶ *Вином* — букв. «пьянством».

²⁶ *Старается* — букв. «смотрит».

³³ *Агни-Сома* — Дейссен поясняет: «пожиратель и пожираемое», образ взят из ритуала жертвоприношения: сому вливают в жертвенный огонь.

³⁷ *Поражение* — ср. «Бхагавадгита», II, 38.

³⁷ *Уверенность* — удвега, букв. «возбуждение». Дейссен переводит: «(freudige) Erregung», но вся шлока построена на перечислении противоположностей — страху же или робости противопоставляется не возбуждение, хотя бы и радостное (эти эмоции не всегда совместимы, так как и страх может вызвать возбуждение), а уверенность, бодрость. Возможно, что шлока противопоставляет: уныние — бодрость.

³⁸ *Кровей* — из всех синонимов, обозначающих «кровь», здесь выбран rakta; этим словом обычно обозначается менструальная кровь (ср. русское «краска»). Речь идет о зарождении, которое описывается именно так. В шлоке дважды употреблено слово доша — «изъян», «порок». Таким образом, ход мысли таков: из порочных веществ возникает порочное тело.

⁴¹ *Асуры* — в калькуттском издании ошибочно дано «суры». Дейссен переводит: Dämonen.

ГЛАВА 291

⁵ *Середины неба* — то есть почему планета Венера не проходит через зенит, а бывает только утром и вечером невысоко над горизонтом. Далее следует простой астрономо-натуралистический миф, в котором нет надобности доискиваться экзегезы.

⁹ *Богатства* — Шукра (планета Венера) при низком стоянии погружен в золото зари, а так как всякое золото принадлежит Кубере, сыну Шивы, то и золото зари есть золото Куберы, а значит, по законам мифологического мышления, сам Кубера — в него и погружается Шукра, который таким образом приближается к устам Шивы, в данном случае олицетворяющего Солнце.

¹⁹ *Превосходному суре* — Кубера, лишаясь золота (зари), угасая, уходит к отцу — Солнцу, а Шукра, отняв золото, остается на небе и после угасания зари. Продолжая попятное движение, планета попадает в «чрево» Солнца, тапас (жар) которого становится невыносимым.

³¹ *Тайных знаков* — pihita означает «тайный знак», подаваемый сообщнику тайны. Дейссен переводит просто: «Diese Pforte konnte der von allen Sieten eingeschlossene Muni nicht finden».

³² *Семена* — шукра, значит «светлая жидкость», «мужское семя» и «денница». Пройдя через диск солнца, потонув во мраке заката, планета как бы извергается Солнцем вперед, на производящий восток, оплодотворяя богиню Кали-Уму, откуда и ее заступничество.

ГЛАВА 292

¹⁰ *Распавшихся* — то есть умерших и разложившихся на 5 сутей, составляющих тело.

¹² *Направляющей силы* — садхана — правильное руководство, воздействие, способ. Дейссен — Eingreifen. Это чрезвычайно важное в философском смысле поло-

жение поздней Санкхьи, признающей только силу причинности. В более ранних концепциях судьба включалась в круг действующих моментов, определяющих участь существ (ср. «Бхагавадгита», XVIII, 14).

¹³ *О совершенных делах* — Нилаканта исправляет текст и читает: не *yānti kṛitam*, а *jāti kṛitam*, то есть «совершенных в прежних рождениях» (Дейссен).

¹⁵ *Древних* — Санкхья всегда относится критически к авторитету Вед, и в текстах «Махабхараты» нередко можно встретить более или менее решительные высказывания против Вед. Новые социальные отношения, новая форма общества, общение с племенами, заселявшими Деканский полуостров до прихода ариев, требовали новых религиозных форм. Старая ведическая религия вытеснялась новой — индуизмом, сложной амальгамой ведической и местных религий Великой Матери, Пашупати, Нараяны и прочих. Два величайших бога индуизма — Нараяна и Шива не без труда были связаны с ведическими Вишну и Рудрой. Санкхья в основном связана с вишнуизмом, в чем убеждает изучение текстов «Махабхараты»; все шиваитские тексты, связанные Санкхьей, позднейшего происхождения и носят более или менее синкретический характер. Возражение против такого положения, ссылка на Швет. уп. не решает дела, так как ее связь с шиваизмом не столь уж проста, как может показаться при поверхностном рассмотрении, но это очень сложный вопрос, требующий специального изучения.

¹⁶ *Простым* — букв. непосредственным, то есть хорошим или плохим, по толкованию Нилаканты (Дейссен).

¹⁸ *Получают* — Дейссен поясняет: на пути предков, на луне.

²² *По одной дороге* — Нилаканта поясняет: по дороге знания (Дейссен).

ГЛАВА 293

² *Дваждырожденный* — обращение странное, так как Парашара обращается к Джанаке, кшатрию, а брамины, как правило, так не обращаются к представителям других каст, да и вообще обращение «дваждырожденный» — почти синоним слова «брамин», хотя и кшатрии и вайшьи считались «дваждырожденными». Такие, казалось бы, мелочи помогают историко-литературному анализу текста.

³ *Возвысить* — то есть если человек добрыми делами заслужил счастливую жизнь, то ему не следует этим довольствоваться: он должен прилагать усилия, чтобы в следующей жизни достичь еще более высокой степени развития (Дейссен).

⁶ *Само по себе* — то есть независимо от того, сознательно или бессознательно совершено злое дело. Такое положение далеко не обязательно для Санкхьи, оно не выражает взгляда школы, а только индивидуальный взгляд Парашары, в корне противоречащий диалектике Гиты, предупреждающей дважды, что предпочтительней исполнить свой долг хотя бы с недостатком, чем чужой долг, хотя бы и лучший (XVIII, 47).

⁷ *В обоих случаях* — то есть при вольном и невольном его совершении. Таким образом, Парашара снимает нравственную ценность поступка, на которой так настаивает Гита, он резко снижает философскую значимость вопроса, сводя его на механические позиции: «Око за око, зуб за зуб». Таково было понимание греха и в Греции.

⁸ *Благоприятного* — *kuṣalin* — благоприятный — эвфемическое название особога вида неприкасаемых (чандалов), как то поясняет Нилаканта. Чандалы — самая презираемая ступень неприкасаемых: дети браминки от шудры. Смысл высказывания: выгода от злого дела так же иллюзорна, как иллюзорно хорошее название в действительности отталкивающего дела.

¹⁶ *В порыве* — *ulbana* (*ulbana*), букв. значит «чрезмерный», «чрезвычайный», «ужасный». Значение «тяжкий», которое придает слову Дейссен, не очень убедительно, оно вытекает из значения «обильно снабженный». Таким образом, ни одно из основных значений слова не гармонирует с текстом. Значение «порывистый», «аффективный» может быть выведено из значения «ужасный», «чрезвычайный», оно наиболее соответствует тексту, так как раскрывается в слове «необдуманный». Психологически понятие высказывание, что дела, совершенные в аффекте необдуманно, приносят «ничтожные» (*apra*) плоды, как бы ни принимать это выражение — в количествен-

ном или качественном смысле. Перевод Дейссена: «nur geringe Folgen hat ein schweres, fort und fort begangenes Werk, ein mit Gewalttat ausgeführtes, wenn es ohne Absicht geschah» малоубедителен и психологически, и философски.

ГЛАВА 294

¹³ *Ричики* — Нилаканта читает Ajigarta, ссылаясь на Айт. бр., 7, 13 и сл. (Дейссен).

²¹ *Без обрядов* — ортодоксальный тон этой главы, резко диссонирующий с глупым скепсисом предыдущих высказываний, позволяет считать ее компенсаторной редакционной вставкой.

ГЛАВА 295

² *Искать* — даже такая робкая оговорка свидетельствует с несомненностью о признании за шудрами некоторых человеческих прав и о более мягкой форме рабства в Индии. В средиземноморских и переднеазиатских группах древних государств рабство выражалось в значительно более грубых, жестоких формах.

² *К послушанью* — это положение свидетельствует о том, что во времена создания эпоса слуги не были на положении совсем бесправных рабов.

⁵ *Красоту* — параллелизм основан на игре слов: *varṇa* в период Эпоса значила не только «цвет, краска», но и «каста» (по расцветке отличительного знака касты). Позже, когда окончательно установилась наследственность каст, касты стали называться *jāta* — «урожденность».

¹⁰ *Одного сына* — Нилаканта поясняет: Парджанью (дождь) — (Дейссен).

¹¹ *Вайшьям* — вайшьи занимались тогда не столько торговлей, сколько земледелием и скотоводством, а потому и были особенно заинтересованы в дожде.

¹⁶ *Ничтожный дар* — «копеечный», в тексте *какини* — название мелкой монеты.

ГЛАВА 296

³ *Отпадает* — эти шлоки лишний раз подтверждают, что в период создания Эпоса законы о кастах еще не полностью выкристаллизовывались. Позже выполнение обязанностей строго соблюдалось.

¹⁶ *Три города* — города символизируют три основных порока: гордость, гнев, жадность. Данава сближаются с грозой, а их город — с нагромождением туч.

²⁸ *Доволен* — смысл, вкладываемый в эту шлоку Дейсеном, неубедителен; Дейссен переводит: «Если даже лишенный добродетели глупец собой доволен, (то тем более добродетельный)».

ГЛАВА 297

¹⁴ *Отрешенному* — в тексте *hinasyā'ri*, букв. «даже погибшему». Перевод Дейссена auch dem Kastenlosen кажется слишком рискованным, так как такое положение противоречит крепким установкам Шастр, а поэтому могло бы быть принято лишь при вполне четкой формулировке, чего в данном случае нет. Его можно было бы принять в тексте бхакти-йоги, там оно вполне уместно, так как стихия бхакти — свобода (ср. «Бхагавадгита», IX, 29 и сл.).

¹⁸ *В небе* — подразумевается «как звезды».

¹⁹ *Возникли* — букв. «плод подвига» (тапаса).

²⁰ *Умерщвления плоти* — поучение резко меняется и ведется в духе правоверного браманизма, проповедовавшего аскезу как средство для получения желаемого, так сказать, как капитал, который можно употреблять на любые цели, вне зависимости от их нравственной ценности, можно частично или полно дарить другому, кому вздумается.

³⁵ *Соблазна* — *sevyā*, букв. «употребления». Дейссен переводит: «die Objekte des Genusses». Речь, конечно, не о том, что домохозяйину все плывет в руки без

труда, а о том, что предметов соблазна не надо искать, они всюду встречаются, тогда как воздержание от соблазнов всегда требует усилий.

³⁹ *Домохозяин* — тематика главы не выдержана: в первой шлоке говорится о том, что по изложению обязанностей домохозяина будет излагаться сущность тапаса, в дальнейшем же продолжается изложение обязанностей домохозяина, и в чисто ортодоксальном духе показываются выгоды, получаемые от тапаса, как своего рода жертвы. В главе встречаются стилистические погрешности, общее ее ортодоксальное направление не соответствует критицизму предшествовавших глав. Эти соображения позволяют думать, что глава — позднейшая вставка ортодоксов-шивантов.

ГЛАВА 298

² *Потомство* — Дейссен видит здесь ссылку на Айт. бр., 2, 1.

⁸ *Рядовые воины* — в тексте: «кшатрии» — как народ, поясняет Дейссен. Вернее все же — как рядовые воины, так как дальше упоминаются воины на колесницах (атиратхи), возникшие (суты) и т. д. Вообще ни одно название из употребленных в данной шлоке не обозначает «народ», а «касты» и «подкасты».

¹¹ *Муни* — таким образом, текст допускает возможность стать мунни вне зависимости от рождения.

¹³ *Состояние ришей* — это говорится о прошлом, так как во времена создания Эпоса уже отрицалась возможность достижения браминства тапасом, и такие случаи в Эпосе единичны (наиболее известный из них, если не единственный,—случай Вишвамित्रы).

²³ *Драгоценность* — букв. «украшение двуногих».

²⁷ *Обязанностей* — Нилаканта поясняет: тринадцати перечисленных в 24 шл. (Дейссен).

²⁸ *Ка* — Дейссен поясняет — «воплощение Брахмо»; Ка — первая буква санскритского алфавита; как в других языках, первая буква символизирует вообще начало.

³⁷ *Перенеся в себя* — в подлиннике *śamāguhya*. Глагол *guh*+*sama* обозначает особое символическое действие перенесения домашних огней в себя, освобождает от заботы о домашних огнях и связанных с этим обрядов. Это действие символизирует окончание ступени домохозяина и переход к ступени отшельника (ср. учение об Атмане Вайшванаре в Чханд. уп., 5, 11 и сл. и Пранагнихотра упанишаду). Дейссен смягчает значение термина и переводит через *durchflessen*.

ГЛАВА 299

¹ *Пользы* — так как непокорные, не высказывая почтения этим лицам, не накапливают заслуг, нужных для счастья в ином мире (Дейссен).

² *Превыше* — в «Бесед» Маркандей (гл. 205) утверждается обратное: мать выше отца. В таких разноречьях сказывается переходный период от матриархата к патриархату.

¹¹ *Воздействия* — то есть вследствие естественных причин или путем искусственного воздействия, например, сжигания трупа.

²⁴ *Под чистым созвездием* — понятие астрологическое. Астрологи приписывают каждому знаку зодиака и некоторым звездам, особенно планетам, способность так или иначе влиять на судьбу и характер человека. Родиться под таким-то созвездием — значит родиться в тот момент, когда восходит один из 30° дневного знака. «Качество» этого знака и градуса определяет «качество» мгновения.

²⁵ *Собственной смертью* — Нилаканта поясняет: то есть не насильственной (Дейссен).

²⁶ *Постыдной* — так переводит Дейссен; букв. — «грубой».

²⁸ *Злодеев* — Дейссен указывает на параллелизм этого места в Чханд. уп., 8, 6, 6 и Катх. уп., 6, 16.

³⁶ *К любви* — Дейссен раскрывает внутреннюю логику образа: *śneha* значит «нежность» в физическом, а потом и в психическом смысле: жир, масло, влага, а

отсюда ласка, любовь; шлока сравнивает горящий любовью взор со светильником, где горит масло.

³⁹ *В своем доме* — то есть на ступени жизни домохозяина, а не отшельника.

³⁹ *Месту покоя* — шмашана есть место, где сжигают трупы или слагают их, оставляя на пожирание хищникам (обычай, сохранившийся не только маздеизмом, но и некоторыми северными буддизмами, например, монголами); так же называется и место погребения трупов, кладбище в нашем смысле. Это же место использовалось как судилище.

ГЛАВА 300

⁴ *Невреждения* — букв. «дав дар безбоязненности» (существам).

¹³ *Йоги* — Дейссен переводит: «so (mittels Durchdringung) durch die Meditation geht der Yoga vonstatten» и ссылается на Йога-сутру, I, 41, где говорится, что Манас, удерживаемый от изменений, становится подобен горному хрустальному, бесцветному, но способному окрашиваться цветом просвечивающего через него предмета (то есть Атмана).

²³ *Манасом* — неточность в тексте: употреблено слово «манас» вместо «буддхи».

²⁶ *Достигает* — полушлоки 25 (2) и 26 (1) производят впечатление «заблудившейся» шлоки, довольно неуклюже вставленной в текст: логический порядок слов нарушен, допущен весьма странный оборот для выражения идеи движения Атмана «в небо» и «в животных». При буквальном переводе эти шлоки получают такой вид: «Вниз, в животных идет — тогда как высший путь в небо. Получает Атман праведных, мудрых — иной (Атман)».

³¹ *Воздух* — метафора змеи, глотающей воздух, по-видимому, основана на способности кобры раздувать свой «капюшон».

³⁵ *Тело* — речь идет об йогическом сосредоточии; на ступени пратьяхары требуется оторвать усилием ума (манаса) чувства от объектов чувств или, говоря языком психологии, совершить интраверсию.

³⁶ *Изначальная пракрити* — иначе — авьякта пракрити или просто авьяктам; это есть праадхана — основа, основная ткань, из которой в силу нарушения равновесия гун проистекает проявленное. Силой йоги йогин возвращает в общее хранилище составные элементы своего физического и психического тела, вплоть до буддхи. Дейссен дает несколько расплывчатое толкование, ставя в скобки für die Organe, так что получается, что пракрити есть убежище для органов — физических и психических.

³⁸ *Распушенность* — ср. 21—22 шлоки этой главы. В обоих случаях Дейссен переводит «распространение». Но если высказывание понимать в психологическом аспекте, то, пожалуй, правильнее передать мысль подлинника vistarās через «распушенность», а samksheras через «собранность», а не через «стягивание». Чтобы сохранить сложные оттенки подлинника, в следующей полушлоке vistarās передано через «распространение».

³⁹ *Родится* — такова формула позднейшей Санкхьи, ставящей целью йоги только собственную выгоду. В этом коренное различие между йогой Гиты и йогой Патанджали. По существу того же взгляда придерживается джайнизм, вкладывающий в свое основное требование «невреждения» чисто отрицательный смысл: ненавнесения другому вреда не с целью облегчить другого (что по мысли первичного джайнизма невозможно), но лишь с целью не отягощать свою деятельность (карму).

⁴² *Позолота* — такой смысл дает стиху Дейссен. Мысль выражена туманно вследствие двусмысленности употребленных слов. В тексте стоит аштапада, что значит «восьмикратный» или «восьминогий». Так ритуально назывались приносимая в жертву стельная корова, гора Кайласа, любимое местопребывание Шивы, и, наконец, золото. Дакшасутра — значит, «хорошая, золотая» нить, а также «позолота», «сусальное золото». Употребление в тексте специального ритуального термина позволяет заподозрить иносказание. При невозможности передать все смысловые оттенки приходится как-то упрощать высказывание и передавать некий «средний смысл».

⁴⁶ *Унынье* — Дейссен переводит: «такой не промахнется».

⁴⁷ *Прежде* — шлоки 17—18 соединяются в одну шлоку, написанную особым размером — шардулавикридитам (замечание Дейссена).

ГЛАВА 301

⁷ *Узы сердца* — Дейссен ссылается на Катх. уп., 6, 15, где говорится об узлах сердца, препятствующих освобождению. Как указывает Дейссен, об узлах сердца в Упанишадах упоминается не раз. Основными местами Дейссен считает Чханд. уп., 7, 26, 2 и Брих. уп., 3, 2. Кажется, здесь дано это учение наиболее развернуто. Яджнавалкья говорит о 8 «хватателях» — «охватывателях», непосредственно связывая их с пранами. В других Упанишадах об узлах говорится более отвлеченно, как о влечениях. По-видимому, йогическое понимание «узлов» ближе всего к пониманию Яджнавалкьи, изложенному в цитированном месте Брихадараньяка упанишады, «ибо йога ищет материально-энергетическую основу психических явлений».

⁹ *Уязвимые места* — амара, значит «место, поражение которого влечет смерть»; так как поражение крупных суставов в те времена кончалось обычно смертью (от сепсиса), слово приобрело вторичное значение «сустав».

¹³ *Все сказано этим* — ср. «Беседа Маркандей», гл. 207, 67.

¹⁷ *Завидуют боги* — характерная черта: греческие боги завидуют людскому счастью и стремятся его разрушить, индийские боги завидуют нравственному совершенству мудреца и стараются ему следовать.

²² *Опорный столб* — или возвышающийся столб; в тексте *udsedhanah*, что равно, по толкованию Нилаканты (Дейссен), *uttambhanakarah*, — «поддерживающий столб», «балка». Возможно, что образ взят из обычая почитать скалы, утесы, на которых вишнуды видят запечатленный знак шриватса.

²² *На небо* — букв. «к богам».

³⁷ *Без разбора* — то есть не соблюдая ритуальных запретов относительно приемов пищи.

ГЛАВА 302

³ *Безбожник* — *apīṣvaḡa* точно переводится через «безбожник». Достойно внимания, что уже в период Эпоса, то есть задолго до Ишваракришны, Санхья считалась атеистическим учением.

⁷ *Согласно Шастрам* — в этом можно видеть ссылку на атеистическое учение Яджнавалкьи, а может быть, и на Чханд.

¹² *Рыба* — букв. «немигающая» — один из синонимов рыбы. Дейссен переводит: *wachsame*, как намек на бдительность йогинов.

¹² *Йоги* — так в тексте; в следующих шлоках этой главы не раз повторяется *yoga* вместо *yogin*. Оба слова существуют в санскрите, но по БПС форма «йогин» употребляется чаще. Для русского языка удобнее термин «йогин», так как употребление слова «йога» для обозначения школы и последователя этой школы может вести к путанице в изложении.

²⁷ *Пользоваться* — букв. «брать». Оставляя в стороне вопрос о реальности такого переживания, важно подчеркнуть философско-этическое значение пресловутого спора о совместимости наслаждения и йогической аскезы (*yoga-bhogaś ca*). Такая постановка вопроса возможна лишь при снятии проблемы ценности, с точки зрения чисто утилитарной, при рассмотрении аскезы, как метода, пригодного для получения желаемого: власти и прочее. Такой взгляд на аскезу вполне ортодоксален. Так понимали йогу и греки, называя йогинов «гимнософистами».

²⁷ *Множество* — букв. «кратность» (*gupa*).

²⁸ *Узы* — то есть объекты чувств, пользование которыми достигшему уже не страшно, ибо к ним он не привязан.

⁴⁷ *Страсти* — букв. «предметы».

⁴⁸ *Жажда* — *тришна* — специальный философский термин, обозначающий жажду жизни (но не физическую жажду).

⁵⁷ *Различных* — это очень важное свидетельство того, что до Йогасутр существовало много трактатов по йоге.

⁶¹ *Освобождению* — в подлиннике характерный для заклинаний подбор звуков, соединяющийся в довольно бессвязный подбор ряда слов: *pāgāp* (слонов, змей), *paḡāp* (змей, гор), *yaksha gaṇāp* (слонов, якшей), *diśaḥ sa* (сторон света), *gandharva samaghān* (и скопления гандхарвов). Таким образом, в данной шлоке смысл почти не имеет значения, все дело в инструментовке и ритме.

⁶² *Нараяну* — то есть хотя вначале йога и выставляется как теистическое мировоззрение, но в изложении оно характеризуется как атеистическое, так как нигде не предполагается высшая помощь (благодать): весь процесс развития рассматривается как самотворчество достаточно сильного йогина. Праведность в йоге заменяется силой, а неправедность — слабостью. Путь йогина объявляется ведущим не к богу, а к самообожествлению. Думаю, что определение «Йога и Санкхья отличаются тем, что Санкхья атеистична, а Йога теистична», ставшее трафаретом в сочинениях, касающихся этой темы, пора бы пересмотреть в духе углубленного изучения эпических текстов Санкхьи и Йоги, без достаточного основания не пользующихся вниманием специалистов. Так повелось, что, когда говорят об Йоге, молчаливо подразумевают Йога-сутры Патанджали, а когда говорят о Санкхье — Санкхья-карику Ишваракришны. И то и другое далеко от реальных исторических фактов, достаточно полно запечатленных в философских текстах «Махабхараты».

Г Л А В А 303

² *Известно* — в калькуттском издании эта шлока не пронумерована и отмечается как 11099.

³ *Капилы* — Дейссен, ссылаясь на 310, 40, считает, что здесь речь идет не о Капили, которому приписывается создание Санкхьи, а о личном Брахме-Хираньягарбхе (Золотом Семене).

⁹ *Мира* — букв. «существ».

¹⁷ *Утонченное* — Нилаканта поясняет: «луч» или «ветер» (Дейссен).

¹⁹ *Ветер* — здесь упомянут как носитель сознания.

²⁰ *Вишну* — здесь начинается перечисление богов или «управителей» органов. Эти боги не тождественны с богами, обитателями высших миров, но до известной степени аналогичны им. Так, ходьба связывается с Вишну потому, что основная ведическая легенда о Вишну повествует о его знаменитых «трех шагах», которыми он прошел три мира (шагание солнца с востока на запад через зенит, называемый «следом Вишну»).

²⁰ *Дэви* — Нилаканта поясняет: «земля» (Дейссен).

²¹ *Небо* — здесь вместо «акаша» — первая из великих сутей (махабхута).

²³ *Освобождение* — то есть Освобождение рассматривается как запредельная категория, достигаемая прохождением по лестнице категорий миропоявления, где «я» (Атман) и Нараяна поставлены в ряд с другими подобными категориями, следовательно, относятся к пракрити. Впрочем, текст не выдерживает этого положения и тотчас же объявляет Атмана как безгрешный, то есть не подчиненный, центр и так непосредственно возвращается к теории запредельности Освобождения, понимая его как нирвану ранних буддистов. Нужно отметить путанность и разбросанность изложения данным текстом теории Санкхьи; здесь механически соединены некоторые элементы учения с учением Упанишад о пранах (ср. Чханд.). Все это невыгодно отличает данный текст от хорошо проработанных изложений учения Санкхьи в Анузите.

²⁴ *Шестнадцатью* — Нилаканта проводит параллель между данной шлокой и Прашна уп., 6, 3 (Дейссен). Учение о «шестнадцати» составных частях человека, неоднократно встречающееся в «Мокшадхарме», восходит к Упанишадям, в частности к цитируемому Нилакантой месту Прашна-упанишады. Аналогия проводится с ежедневными изменениями месяца в течение одного цикла: месяц — Сома уже в глубокой древности ассоциировался с душой. Итак, в изменениях формы луны различалось 14 видов до и после полнолуния. Они парные и составляют как бы одно — прибавление и убыль принимают те же формы; пятнадцатая и шестнадцатая формы

не парны или парны, но с обратным знаком: полнолуние есть полнота проявления, новолуние включается как переходное звено в четырнадцать пар проявления, и форма его изменяется. Форма новолуния не изменяется потому, что ее нет; но, с другой стороны, это корень всех остальных проявленных форм, семя нового лунного цикла. Эти моменты и дали основание проводить аналогию между новолунием и Атманом, который тоже незрим, свободный ото всяких форм, всех их порождает и пребывает неизменным, когда все формы исчезают. Такова схема, в которую в разное время вкладывалось разное содержание. Ее можно встретить уже в конце ведического периода: Дейссен цитирует Шатап. бр., X, 4, 1, 17, где перечисляется состав человека: волосы, кожа и т. д. Общая сумма слогов перечисления по-санскритски равна шестнадцати; таким образом, на каждую названную часть тела приходится по слогу. В Прашна уп. перечисление начинается с праны.

⁵² *Зловонье* — на этом текст обрывается. Малообработанный, беспорядочный и бедный по содержанию, он производит впечатление какого-то отрывка аскетических упражнений, случайно попавшего в «Мокшадхарму». Дейссен считает, что Юдхишхира прерывает речь Бхишмы; если это так, то нужно признать, что это редкостный для Эпоса литературный прием; второго такого приема в «Мокшадхарме» нет. Трудно себе представить, чтобы ученик дерзнул прервать речь учителя, гораздо легче предположить сохранность текста.

⁵⁹ *Облупившейся стеной* — так переводит Дейссен сложное слово citrabhitti, Bhitti (от глагола bhid — «дробить», «расщеплять» — «разрыв», «прорыв», «стена», «вертикальная поверхность, неустойчивая, как стена», но сложное слово citrabhitti БПС переводит «размалеванная стена», «фреска».

⁷⁰ *Сосуд с (пресной) водою* — в тексте удадхи, букв. «содержащий воду» — облако; перевод Дейссена Schwimmlase малоубедителен.

⁷¹ *Океана* — букв. «кобылья пасть». Дейссен переводит: «...den Höllengraben in sich bergenden Ozean». Vadavātmukha — переносно: «вход в южный полюс» (БПС); юг — обитель мертвых.

⁷³ *Всепроникающий ветер* — ветер называется «всепроникающим» потому, что он, по теории Санхьи, образует в организме разные течения пран (дыханий).

⁸² *Познание* — этот вопрос, названный Бхишмой «наитруднейшим», на протяжении веков начиная с зари истории человечества, волновал пытлившую мысль. Вопрос Юдхишхиры повторяет вопрос учеников Будды, сохраненный в одном из древнейших памятников раннего буддизма — в «Книге великой кончины» (Маханирвана-тантра). Там сказано, что незадолго до ухода Будды в Маханирвану ученики спросили Совершенного, в чем сущность нирваны и сохраняется ли там сознание Совершенного. Будда якобы не дал ответа, сославшись на то, что его миссия заключается в том, чтобы возвестить людям четыре истины и тем указать им путь к Освобождению: пятая истина не включена в систему его учения; чтобы понять сущность нирваны и знать, сохраняются ли в ней сознание Совершенного, надо самому пережить состояние нирваны, а для непережившего невозможно ее постигнуть. Так вопрос учеников отпадает в обоих случаях. По существу Будда полностью ответил на вопрос: пока человек не поймет своей собственной сути, он ничего не может знать о ее бессмертии. Ведь для того, чтобы ответить на вопрос о бессмертии «я», нужно знать, что такое это «я». Все школы индийской философии занимались этим вопросом и стремились его разрешить. Знаменитая надпись на фронтоне дельфийского храма «Познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную» — лишь одна из многих возможных формулировок проблемы.

⁹³ *Огнем* — в тексте снеха — «нежность», «мягкость»; Дейссен предлагает читать теждак — «яркость», «пыл», «великолепие».

⁹⁴ *Во всех познающих поле* — то есть в индивидуальные сознания, в дживу. Это один из существенных моментов, отличающих раннюю и позднюю Санхью: первая учит, как Упанишады, об одном и единственном Атмане, вторая признает множественность атманов, сливая понятия: атман, джива, пуруша.

⁹⁵ *Проникает* — в тексте vyāti — Нилаканта читает: vyāpnoti (Дейссен).

⁹⁶ *Атману Нараяны* — в этом тексте неоднократно подчеркивается связь Санхьи с вишнуизмом. Ранняя Санхья — несомненно, вишнуйская, о чем ярко свидетель-

ствуется «Бхагавадгита», оставшаяся и поныне основной канонической книгой вишнуитов. Не следует пренебрегать традицией, считавшей мудреца Капилу, которому приписывается создание Санкхьи, воплощением Вишну. Это свидетельствует о том, что уже в глубокой древности Санкхья и вишнуизм сближались. В XI в. н. э. Рамануджа, основываясь на диалектике Гиты, построил свою систему «монизма с различением».

⁹⁶ *Свободному от двойственности* — ср. формулу Дунса Скота Эуригены: «Deus coeincidentia oppositorum est».

⁹⁸ *Приходят* — Юдхистхира не получает прямого ответа на вопрос, но все изложенное приводит к отрицанию сохранения самосознания при слиянии с Атманом. Такое понимание близко к пониманию нирваны ранним буддизмом. Будда также не отвечает на заданный прямо вопрос о сохранении самосознания в нирване. Еще ближе это место учению Яджнавалкьи, развитому в Брихадараньяке упанишаде (2, 4, 6 и сл.). Яджнавалкья отрицал возможность сохранения сознания при состоянии тождества.

¹⁰⁸ *Учение о двойственности* — дриштам двивидхам, букв. «двувидное рассмотрение». Если принять предлагаемый перевод, то эта шлока представляет значительный интерес, так как является, по-видимому, первым в истории самоопределением философской системы, учитывающей свои дуалистические позиции; здесь важно не утверждение дуализма, а то, что система сама себя так определяет; это свидетельствует о высоком для того времени уровне гносеологии. Определения dvaita, advaita и прочие относятся к более позднему времени приблизительно на тысячелетие. Можно принимать это место и как утверждение общности систем Санкхьи и Йоги. Дейссен не придает особого значения разбираемому выражению, так как передает его вольно: mannigfache Wissen, хотя дриштам скорее «взгляд», «точка зрения», а потом «учение» и, наконец, «знание» (ср. даршана как технический термин в смысле «философское учение»).

¹¹⁶ *В своем вечном теле* — в тексте употреблен довольно редкий термин piṣa, вместо обычного в таких сложных словах sva. Основное значение слова piṣa — «постоянный», а отсюда «свойственный», «свой». Как отмечает БПС, значение слова sva, особенно в позднейших текстах, сильнее подчеркивает принадлежность, чем piṣa. Многогранность оборота очень трудно передать адекватно одним словом, а вместе с тем важен и тонкий логический оттенок при особой отточности философской терминологии санскрита, так как неадекватный перевод может сильно снизить живую вибрацию смысла на границах понятий. Здесь «осцилляция границы» заключается в поглощении личного начала идей безличной Вечности. Пониманию этих токих философских оттенков помогает изумительная по своей насыщенности янтра, именуемая Viṣṇu ananta śaṇaṇa (ср. фронтиспис, вып. II этой серии). — Вишну, покоящийся на змие Вечности в Океане Духа.

ГЛАВА 304

⁴ *Творец света* — время движения Солнца на юг считается темной половиной года; умерший в это время подлежит возврату. Движение солнца к северу (от зимнего до летнего солнцестояния) «светлой половиной»; умерший в это время не возвращается (ср. «Бхагавадгита», VIII, 23 и сл.). Бхишма силой воли задерживал свою смерть до начала светлой половины года и не разрешал вынимать из своего тела стрелы, чтобы не вызвать смерть кровоточением.

⁶ *Опора* — букв. «возноситель»; считалось, что Бхишма обетом безбрачия спас род кауравов от вырождения, о чем подробно см. «Путешествие Бхагавана», гл. 146 и 148 (вып. III).

⁹ *Сыну* — Дейссен ссылается на Ригведу, VII, 33, 11, где говорится о происхождении Васишти.

¹⁵ *Сущность* — Дейссен указывает на параллелизм этой шлоки и Ману, 1, 74.

¹⁶ *Шамбху* — таким образом, текст отождествляет Шиву и Брахму.

¹⁷ *Пребывает* — ср. Швет. уп., 3, 16 и «Бхагавадгиту», XIII, 13.

¹⁹ *По суги* — в сложных словах последнее слагаемое ātмака придает значение: «тот, кому присуще» — «свойственно»; оборот трудно передать адекватно. В следующей шлоке говорится, что bahūdhātмака окружен paikātмака В основном оба

сложных слова передаются через «множественный по сути» и «не единственный по сути».

²⁰ *Всеобщим* — это замечательное место представляет значительный интерес для истории философии, как одна из наиболее ранних попыток диалектически разрешить антитезу «единичность — множественность» через синтез «всеобщность».

²⁴ *Происшедшие изменения* — Дейссен поясняет: то есть вишеша — предметы органов чувств: предлагаемый перевод следует этому толкованию: в подлиннике мысль выражена слишком сжато и нуждается в пояснении.

²⁶ *Пространство* — порядок сутей в подлиннике не соблюден, но порядок их свойств сохранен.

²⁶ *Производные органов* — bhautika от bhuta — «существо» или «суть». Дейссен понимает это слово как «die ganze Schöpfung der Wesen», но такой перевод не объясняет замечания «согласно их целям». Предлагаемый перевод, менее убедительный лингвистически, дает мысль, более цельную логически: органы образованы согласно их целям; в следующей шлоке идет перечисление органов.

³² *Варящих собаку* — «варящие собаку» — так называются неприкасаемые чандалы.

³⁶ *Непроявленное* — здесь под «непроявленным» мыслится «То», которое выше именуется Шивой; обычно в Санкхье под «непроявленным» понимается пракрити в состоянии прапи (прадхана). Таким образом, данный текст ближе к Упанишадам, чем к поздней Санкхье.

³⁹ *Владыки* — в тексте глагол, adhitishthati, значение которого двояко: «пребывать внутри» и «возглавлять»; оба значения здесь одинаково важны, а поэтому в переводе пришлось, отступая формально от буквальности, передать несколько описательно смысловую вибрацию.

⁴³ *Пребывает* — одна из труднейших задач философских систем, построенных на идее Абсолюта, как бы эта идея ни понималась, даже в смысле пустоты, является разрешение вопроса о связи абсолютного и относительного. Вопрос может разрешаться только двумя способами: или методом введения понятия атрибута, как строит свою систему Спиноза, или методом потенцирования, как строит свою систему «адамантовый Ориген», а через века подхватывает Шеллинг. Корни этой системы через гностиков уходят в малоазийские религиозно-философские системы, а значит, в конечном счете в философские системы Индии. В философии ранней Санкхьи этот метод уже достаточно развит в идее перехода от глубокого сна к пробуждению и обратно (ср. также учение Брихадараньяка уп.). Изумительный символ тайны Вишну, покоящегося на водах вечности, является математически точной формулировкой идеи: вечно покоящийся Абсолют лишь своей потенцией, шакти, (символизируемой женской полярностью Вишну-Шри-Лакшми) осуществляет творчество, но «то, что вверху, подобно тому, что внизу, и то, что внизу, подобно тому, что вверху», поэтому в пракрити, в молочном океане прадханы, Вишну отражается как «непробужденный Атман».

⁴⁴ *Я то, что я есть* — yo'ham so'ham; поражает полное совпадение с формулой «Ehie asher ehie». Формуле «АУМ» в точности соответствует также поляризованная и развивающаяся совершенно ту же динамику древнееврейская формула «йод-хе». Наглядно это выражено в янтре «спящего Вишну». Ясно, что такая точность совпадений не может быть случайной и свидетельствует о глубинной связи культуры Индии с малоазиатскими культурами.

⁴⁶ *В Упанишадах* — это добавление сделано согласно толкованию Дейссена, который ссылается на Чханд., 6, 4 и Швет., 4, 5. В Швет. говорится о лани, порождающей трех детенышей: красного, белого и черного, и погружающейся в источник любви с одним самцом, оставив другого. В Чханд. говорится также о трех: красном, белом и черном, которые расшифровываются как огонь, вода и пища. Дейссен видит в этих местах Упанишад зачатки дуализма Санкхьи. По-видимому, это учение считалось тогда большой тайной, так как Упанишады говорят о нем весьма индифферентно.

⁴⁸ *Они* — дживы, воплощающиеся.

⁴ *Нитью* — метафора строится на тройном значении слова «гуна» — нить, кратность и свойство. Образ нитей, кратных свойств или качеств, тянущихся из одного тела в другое и осуществляющих в силу кратностей разнообразие миропроявления, вызывает в сознании образ насекомого, многократно себя обвивающего из себя же извлеченной нитью. Учение о нитях и узлах кармы, создающих видимость индивидуальностей, характерно для раннего буддизма. Образ насекомого, тянущего из себя нить, встречается уже в Упанишадах.

⁶ *Немочью жажды* — хорошо подмеченный симптом сахарного изнурения. Жаркий и влажный климат Индии очень угнетает эндокринно-вегетативную систему. Специальная литература отмечает частоту и неблагоприятное течение сахарного мочеизнурения в Индии; в Средней Азии, с ее жарким, но сухим климатом сахарное мочеизнурение встречается редко и протекает благоприятно.

⁶ *Падучей* — по замечанию БПС к этой шлоке, в калькутском издании стоит *śidhūārasmāgaṇa*, вместо *śidhmārasmāgaṇa*. БПС, ссылаясь на эту шлоку, переводит это слово: «особый вид проказы». Дейссен переводит: «эпилепсия». В шлоке содержатся еще два слова, означающие «проказа»: *ṣvitra* и *kusṭha*. Основное значение первого — «светлый», «белый», а второго — название какого-то корня. Так как вторичное значение обоих слов — «проказа», то ясно, что первое означает начальную и невральную форму проказы с явлениями пятнистого побеления кожи вследствие участковых спазм сосудов; второе слово обозначает более позднюю, бугристую форму болезни, когда конечность напоминает узловатый корень. Слово *śidhmāras* — *māgaṇa*, по-видимому, следует разбить на два: *śidhma* есть один из синонимов проказы, особый ее вид, а *ārasmāgaṇa* есть одержимость, падучая.

⁹ *Положение* — в йоге различается много «положений» или «асан»; они принимаются с различными целями: аскетическими, для укрепления, лечения организма, наконец, существует несколько медитационных асан — в зависимости от цели и техники медитации; основная из них — «поза лотоса» (*padmasana*), в которой обычно изображают Будду. «Богатырская» асана требует крайнего напряжения мышц спины и рук и натяжения поясничных корешков и седалищного нерва. Одна нога согнута, пятка упирается в промежность, другая полностью выпрямлена, стопа захвачена петлей рук. При максимальном напряжении рук максимально напрягаются разгибатели туловища.

¹¹ *На пепле* — для размышления о суетности жизни и о великом Разрушителе Шиве. Подражая Шиве, аскеты-шиваиты посыпают себя пеплом, размышляют в мстах сожжения трупов и даже, сидя на трупе.

¹¹ *На нарах* — такое значение дают слову *phalaka* буддисты, так переводит Дейссен. БПС указывает, что нужно читать здесь *phalaka* — *paridhana*, и переводит: «известная материя для одежды».

¹² *Награды* — букв. «плодов», то есть утверждается, что все упражнения йоги выполняются ради вознаграждения.

¹⁶ *Шестой* — считая по две трапезы в день, выходит, что рекомендуется есть раз в 3 дня.

²¹ *Непугивые* — презрительно о неуказанных традицией уставах; возможно, что здесь содержится намек на буддистов с их «средним путем»; правоверные брамины относились к буддистам с нескрываемым презрением.

²⁶ *Торговцев* — так в тексте; это свидетельствует о том, что в период создания текста под вайшьями больше подразумевали земледельцев, нежели торговцев.

³¹ *Богиня Природы* — ведическая религия не знает или почти не знает женских божеств: Адити, Дити, Рита — едва персонифицированные абстрактные понятия — безграничность, ограниченность, закономерность. Таким образом, древнейший и самый распространенный культ, культ Великой Матери Природы, в ведической религии был едва намечен. У богов не было женских ипостасей. Как показывают находки в Мохенджо Даро, этот культ был развит до прихода ариев в Индию и постепенно стал проникать в ведическую религию и расшатывать ее. Индуизм начинается там, где появляется вместо ведического Вишну Вишну-Бхагаван-Нараяна, а вместо Рудры — Махэшвара-Шива с их женскими ипостасями. Знаменательно, что с течением

времени значение женских ипостасей, все возрастало; в вишнуизме культ Шри-Лакшми все же остался второстепенным, а в шиваизме культ Кали-Шакти затмил культ даже самого Шивы. Великая Мать Природа изображалась в виде женщины широкобедрой, полногрудой, чем подчеркивалось ее материнство; эти черты и поныне остались в Индии главными признаками женской красоты, о них постоянно упоминает «Махабхарата». С богиней-матерью тесно связан лотос, как символ производительной роскоши Природы, объединяющий «тройственный мир». Богиня Падма слилась с Шри-Лакшми, а символика разрушительных сил Природы была перенесена на богиню Кали-Уму-Шакти. Именованье Пракрити богиней в «Махабхарате» встречается очень редко, значительно чаще, как богиня, выступает Земля, а за Пракрити остается значение философской концепции природы в системе Санххьи. Название Пракрити богиней свидетельствует о проникновении мифологических идей вишнуизма в философскую систему, то есть о внутренней близости вишнуизма и Санххьи.

³² *Уничтожает* — Дейссен замечает, что здесь *abhimanyate-abhimansye*, ссылаясь на Брих. уп., 1, 2, 5. В этом месте упанишады говорится, что изначальный поглощает (ad) свои произведения..., а потому и называется *aditi* (м. р. безграничность). Конечно, это только игра слов, так как ничего общего с глаголом *ad* (есть) у слова адити нет: оно образуется из слова *diti* с отрицанием «а» и строго соответствует слову «безгранность».

³² *Ради забавы* — учение о творении мира, как об игре (*lila*) бога, совершенно не свойственно ведийской религии, с ее пафосом дхармы и закономерности (*rīta*), нашедшей себе высшее выражение в культе Митры-Варуны. Учение об «игре» отличается выраженным сексуальным характером и связано с культом богини, в конечном счете сводящимся к образу Великой Матери Природы. С развитием идеи Шакти половая символика выступает все отчетливей в космологическом и психологическом мифотворчестве. Миротворение стало символизироваться брачной игрой (майитхуна) бога и его «жены», Шакти. Половая символика космогенеза особенно выражена в шиваизме, откуда она перешла и в северобуддийскую иконографию; вишнуизм развил сильнее психологический аспект — уже очень рано (ср. «Бхагавадгита», XI, 44) отношение бхакты и иштадэваты уподоблялись отношениям любовной пары. Позже глубокие психологические символы бхакти деградировали, сказания о Кришне-Гопале (Пастухе) и о его играх с пастушками приобретали все больше оргийный характер; в эротических произведениях придворных поэтов эта тема зачастую переходит границы эстетики (ср. также христианскую эотику, резко выраженную в католицизме, в частности «Одеяние духовного брака» Рейсбрюка Удивительного).

⁴⁵ *Вкушает* — начало 305 главы по существу есть более развернутый вариант Гарбха упанишады, 4.

⁴⁷ *Лишенный признаков* — так как сущность пракрити — ее непроявленное состояние (авьякта) — прадхана; ее признаки (модусы) — не более как зыбь на поверхности бездонного, гомогенного состояния; их реальность определяется состоянием сознания субъекта; это удивительно ярко и лаконично выражено в тексте употреблением средней формы глагола, выражающей идею, что действие совершается для субъекта действия.

⁴⁷ *Для себя* — в тексте употреблен средний залог (*medium*): *anubhimiṃhahe*. «Оборот дает сугубо субъективный окрас всему высказыванию и четко определяет философскую установку текста. Санххья учит, что первоматерия, или прадхана, иначе еще называемая «непроявленное», не определяется никакими признаками и целиком относится к категории Бытия. По существу прадхана такой и остается в течение всего периода проявления, ибо Санххья целиком опирается на теорию постоянства материальной причины («горшок реален, поскольку реальна глина»), но раз материальная причина остается в ряде проявлений, то, значит, прадхана остается такой же бескачественной или лишенной признаков не только в пралае, но и в процессе всего миропроявления. Отсюда вывод: изменения (викара) не объективны, но субъективны. Это огромной важности для истории философии положение выражено текстом предельно кратко с помощью одной только грамматической формы.

⁴⁹ *Вратами греха* — Дейссен поясняет: «органами чувств». Так как действия определяются данными органами чувств, то пуруша, совершая поступки, воображает,

что органы чувств принадлежат ему, а не пракрити. Это и есть «признак», заимствованный пурушей у пракрити.

⁵⁰ В *гунах* — так переводит Дейссен. В калькуттском издании текст явно испорчен, там читается: «gāgā'dīni pravartante ganeshu (вместо gupeshu) īha ganaiḥ saha», то есть «страсти и прочее во множествах вращаются со множествами», что никак не связывается с контекстом.

ГЛАВА 306

⁴ *Части* — символизм этой шлоки сложен и основан на древнем сближении Сомы (луны) и Пуруши (о значении части месяца см. прим. к гл. 304, 24).

⁸ *Шестнадцатисоставном* — то есть состоящем из 10 индрий, 5 танматрасов и 3 антакаран (манас, буддхи, аханкара); счет частей подогнан под 16 частей Сомы; в других текстах дается иное перечисление.

⁸ *Непроявленная* (природа) — в тексте «авьякта». Дейссен переводит: «...der durch die Praktiti sein Gepräge erhält».

ГЛАВА 307

⁸ *Пракрити* — эта шлока представляет большой интерес для истории индийской философии, как одно из наиболее ранних мест половой символики космогонии. Излагаемая здесь концепция стоит в полном противоречии не только со взглядами поздней Санкхьи, но также плохо гармонируется с учением ранней Санкхьи. Для Санкхьи характерен дуализм — резкий и непримиримый для поздней Санкхьи и смягченный диалектикой становления ранней Санкхьи и «монизмом с различием» Рамануджи и Виджняна Бхикшу. Шактизм, почти безраздельно царящий в средневековом шиваизме (XV—XVII вв. н. э.), зародился в вишнуизме. Его следы можно заметить уже в Нараянии. В так называемой XIX книге «Махабхараты», Харивансе, образ Кришны-Гопалы уже вполне сформировался. Отсюда начинается экзальтированное учение о любви Кришны и Раддхи, символизирующее отношение между личным богом и индивидуальной душой. Данная шлока уже достаточно четко формулирует основные положения шактизма: космогенез понимается в образах полового общения. Шлока выдвигает принцип обмена свойствами двух начал — мужского и женского. Такое утверждение далеко переходит за грани текста Маханараянии уп. 10, 5, где три козы: светлая, красная и черная — символизируют тройственную в своих гунах пракрити, а два козла, один покрывающий коз, а другой от них уходящий, символизируют два состояния Пуруши-Атмана: состояние «познающего поле» — дживы, адхьятмана и состояние «познавшего поле» и освободившегося, о котором так образно и сильно говорит Санкхья-карика: «Я уже видел», — говорит Пуруша. «Меня уже видели», — говорит плясунья Пракрити. И они расходятся.

¹⁸ *Собой владеет* — ātmavaṇ, значит «владеющий собой», и «достигший Атмана». Дейссен предпочитает последнее значение; не будучи необходимым, такой перевод рискован в смысловом отношении, так как Санкхья утверждает примат знания и необходимость крепкой способности мышления для желающего познать Атмана, предлагаемый же Дейссеном перевод позволяет думать о какой-то sancta simplicitas.

²⁰ *Это видит* — ср. «Бхагавадгита», V, 4.

²¹ *К (области) индрий* — в тексте aīndriyakam, то есть к чувственному миру. Дейссен переводит: «система органов чувств» и включает в ряд перечисляемого; дополнительное предложение он переводит: «das hast du mir gegenüber das als Ich bezeichnet».

²² *Семени* — читая эту формулу Санкхьи, невольно вспомнишь, что лишь в XIX в. европейская наука устами Пастера сформулировала это положение: «...omnis cellula ex cellula» — всякая клетка (происходит) от клетки. До Пастера наука XIX в. еще допускала возможность «generatio equivoca» — самопроизвольного зарождения.

²⁵ *Восьмое* — так в подлиннике. У Дейссена в перечислении опущена «кровь», а поэтому счет у него сходится.

²⁵ *Не-Пуруша* — в тексте *ritāp* — «самец», «мужчина». Праkritи в обеих полушлоках определяется только отрицательно — «не самец». Отрицание признаков показывает, что речь здесь идет о прадхане, непроявленной природе (праkritи).

²⁶ *Не обладают* — утверждение бескачественности Атмана — положение, принимаемое всеми ортодоксальными философскими школами Индии; для ортодоксального философа оно представлялось аксиомой. Шанкара считал целью философии не обоснование духа на основе апостериорного опыта, а обоснование апостериорного суждения на основе априорной аксиомы единства Бытия, Сознания, Блаженства. Иными словами, для индийской философии дух был непосредственной данностью, на основе которой требовалось обоснование материи. Даже Санкхья, со всем ее реализмом, исходила из представления о прадхане, содержащей лишь потенцию свойств (гун), постепенно, одна за другой уравнившихся в саттве. Таким образом, текст принимает гуны не как атрибуты субстанции (то есть как непрременные ее признаки), а лишь как акциденции, говоря терминами системы Спинозы. Для Спинозы время и пространство являлись непременными признаками субстанции, а в индийской философии линга — «знак», «символ» в силу своей действительности как бы утверждает в себе категорию бытия. Эту концепцию позже использовали шактисты, приняв символы, наиболее подходящие для выражения учения о диалектическом движении Единомножественного, — половые символы шиваитского шалаграма. Знаменательно, что оба символа — непременные члены браминских божниц вне зависимости от принадлежности хозяина шиваизму или вишнуизму.

²⁷ *Время года* — это положение весьма близко кантовской концентрации «вещи в себе» и «явления». Праkritи «в себе», как непроявленное, недоступна восприятию, так как в понятие «непроявленное» включается и понятие «отсутствие признаков»; значит, праkritи можно воспринимать лишь как явление. Такая постановка вопроса свидетельствует, что данный текст стоит на позиции относительного реализма, дающего лишь отрицательное определение праkritи и считающего все проявления ее отрицательными.

³⁶ *Правильно* — эта и следующие шлоки дают представление об интенсивной борьбе течений в самой шлоке Санкхьи. Вторую половину полушлоки нужно понимать как выпад против набравшего силы дуалистического течения самой школы Санкхьи.

³⁹ *Действительность* — в тексте *tattva*; часто переводчики не передают смысловых оттенков слов *sat* и *tattva* хотя в санскрите смысл терминов четко разграничен. *Sat* выражает безусловное бытие; *tattva* — бытие относительное: основа, на которой развивается проявление, *Wirklichkeit*. Таттвами именуются 24 основы Санкхьи (25 и 26. за пределами таттвам). Значение *sat* видно из таких формул Упанишад, как: *sat-cit-ananda* (бытие — знание — блаженство).

⁴⁰ *Превыше* — этот текст исключительно важен для понимания учения ранней (эпической) Санкхьи о таттвах и о действительности реальности. В противовес поздней Санкхье, познающей безусловную реальность, действительность Праkritи (ср. «Бхагавадгита», XIII, 19; «Пуруша и Праkritи безначальны»), данный текст рассматривает все, что ниже двадцать четвертой таттвы (буддхи, Махана), как недействительное, то есть как майю. Действительное противопоставляется здесь недействительному, выражающемуся в разнообразии двадцати четырех таттв. Это соотношение аналогично европейскому пониманию связи души и тела. В системе Санкхьи мы можем понимать двадцать пятую таттву как дживу, жизненный принцип, объединяющий агрегат тела; без этого объединяющего принципа агрегат рассыпается (все равно: брать ли его в макрокосмическом или микрокосмическом значении). Поэтому текст определяет их отношение как отношение действительного (реального) и недействительного: по отношению к дживе агрегат не реален; реально только прадхана. Джива есть познающий поле, так как он втянут в круговращение самсары. Но поскольку джива в конечном счете должен выйти из самсары, он действителен, но не вечен. По существу 25 и 26 не таттвы, если называть таттвами элементы праkritи. Двадцать шестой принцип есть тот же Пуруша, Джива, Атман, но вне соотношения с самсарой, а следовательно, он вечен, поскольку он внеположен самсаре. Поэтому текст и определяет отношение 26 принципа к 25 как отношение

вечного к не вечному. В «Мокшадхарме» разбираемая шлока — один из лучших текстов, относящихся к учению о двадцать пятом и двадцать шестом принципах. Двадцать пятый есть «познающий поле», а двадцать шестой — «познавший поле».

ГЛАВА 308

³ *Обоснование* — то есть вышеизложенное учение о единственном и множественном (Дейссен).

¹¹ *Двенадцатью* — способы эти указаны ниже в шлоках 13 и следующих (Дейссен).

¹³ *Ранней и поздней ночью* — так букв. Дейссен переводит: «до и после полуночи», но это недостаточно четко, так как, согласно йогическим писаниям, средняя часть ночи не годится для упражнений и должна быть посвящена сну. Это очень тонкое наблюдение вполне согласуется с данными современной физиологии о суточном колебании вегетативной настройки организма: к середине ночи преобладает парасимпатическая (вагусная) настройка, не благоприятствующая интенсивным психическим процессам, а в предраусветное время уже сказывается симпатическое влияние.

¹⁵ *Неподвижен* — в подлиннике обе полушлоки заканчиваются тем же словом (piścala).

¹⁷ *Чурбан* — йогин стремится к полному активному заторможению психических процессов; этим активным моментом, а также глубиной торможения это состояние, именуемое турья (четвертым), отличается от третьего состояния — глубокого сна. И. П. Павлов никогда не упускал из виду активности процесса торможения, которое не есть простое отсутствие возбуждения того или иного отдела нервной системы, а активный процесс задержки деятельности, сопровождающийся рядом биохимических изменений вегетативной нервной системы. Психологически возбуждение характеризуется экстраверсией, а торможение — интраверсией. С необычайной тонкостью наблюдения и способностью к самоанализу этот момент положен в основу йогической дхараны. Для понимания и реализации дхараны (вернее самьямы) нужно отчетливо понимать разницу между турья и глубоким сном. Требуя состояния турья, йога настойчиво предупреждает, что препятствием к нему являются сон и сновидения. Ближе всего понятие турья подходит к состоянию, которое Павлов назвал «частичным торможением коры».

¹⁷ *Единая с природой* — когда прекращается деятельность принципа личности (аханкара), все процессы изменения суеты (бхутов) начинают протекать по общим закономерностям пракрити. Вернее, они всегда так протекают, но силой аханкара создается иллюзия воздействия на них.

¹⁸ *Сияет* — ср. «Бхагавадгита», VI, 19.

¹⁸ *От признаков* — подразумевается «отдельной личности, начиная с аханкара». Дейссен поясняет «от буддхи» и пр.

¹⁹ *Подлежащим познанию* — так букв. (jñeya). Дейссен переводит: «als Pustusha ist er anzuerkennen».

²⁰ *Бездымные семь огней* — по-видимому, речь идет о «Семи ришах», семи крупных звездах Б. Медведицы, одна из которых — Васиштва.

²³ *Веществом* — так букв. — dravya — вещество. Перевод Дейссена «Aus der Fülle der Buddhi» не вносит ясности в мысль шлоки. Значение «полнота» сомнительно: его трудно вывести даже из ближайшего значения «плотность». Возможно, данное выражение нужно понимать образно: буддхи есть «масло» в «светильнике» манаса. Во всяком случае такому пониманию лингвистические соображения не препятствуют. В Санхье, Йоге и Вайшешике dravya понимается как вещество, а термин «гуна», означает качества вещества (вкус, цвет, запах и т. д.). — ср. Dasgupta, A. Hist., of Ind. Phil., I, 231, 485 исл.

²³ *Не темный* — характерное определение Запредельного, как отрицания, то есть через антитезу, а не через утверждение утверждения (ср. Eu sec. loh. 1,1 «Ef lux ista in tenebris lucit et tenebrae eam non comprehendunt»).

²⁴ *В знаке* — определение «не темный» выражает идею отрицания признака, «рассеивание тьмы». Таким образом, отрицание признака само становится признаком

(linga), лишенным признаков. Такое решение одного из труднейших вопросов логики содержания показывает силу диалектической мысли древних индусов.

²⁶ *Учение йоги* — текст лишь упоминает о пранаяме, но не раскрывает значения понятия; пратьядхарой он называет то, что в системе Патанджали, соответствует самайме, так как, называя первую ступень сосредоточия, он не говорит о второй (дхьяне) и третьей ступени (самадхи), хотя эти понятия были тогда хорошо известны.

²⁸ *Предание* — ссылка на Шрути позволяет думать об Упанишадах, явно опирающихся на учение Санкхьи, — Майтр., Шулика, Гарбха.

²⁹ *Основ* — prakritiah Дейссен переводит через «творческие принципы». Это место повторяет сказанное в Гарбха уп. Пуруша символизируется словом АУМ, затем говорится о производящих основах, под которыми Дейссен понимает Праkritи, Махан, Аханкару и 5 танматрас, что подтверждается разбираемым текстом «Мокшадхармы». Шестнадцать сотворенных сутей — манас, 10 индрий, 5 махабхутов. Дейссен относит Гарбха к группе поздних упанишад, хотя и комментированных Шанкарой, но не уклоняющихся от основной идеи древних Упанишад.

²⁹ *Пять особых качеств* — вишеша.

³¹ *В порядке обратном* — букв. «против шерсти».

³⁶ *Воздействует* — Дейссен переводит: «оплодотворяет».

³⁶ *Махан Атма* — Махан или Махан Атма. Вселенская душа, — есть одно из наименее устойчивых понятий в вариантах системы Санкхьи. В большинстве изложений системы Махан и Буддхи отождествляются, но в некоторых изложениях эти понятия разделяются, и таким образом, появляется «лишняя» таттва: «Душа мира», Пуруша, Ишвара или Махэшвара. Введение двадцать пятого принципа превращает дуалистическую и атеистическую Санкхью в савибхеда адвайта, то есть в относительно монистическую и теистическую систему. Считается, что именно этот момент отличает Йогу от Санкхьи: считается, что Санкхья атеистична, а Йога — теистична. Такое мнение основывается на некоторых сутрах Йогасутр Патанджали, 1, 23, 24, где говорится о «преданности» пранидхяне Ишваре (Господу), как об одном из приемов йогических упражнений. Нужно подчеркнуть, что Йогасутры придают значение не объекту сосредоточения, а самому психологическому процессу, цель которого — достижение состояния глубочайшей интраверсии (самадхи), где происходит «снятие» последней пары противоположностей — субъекта-объекта. Что это именно так, совершенно ясно из определения Ишвары в непосредственной следующей (1.24) Сутре. Сутра определяет Ишвару как первого из пуруш (primus inter pares), отличающегося от других пуруш только тем, что Ишвара не подвержен бедствиям (клеша), тогда как другие пуруши подвержены бедствиям. Ясно, что теологической системы на этом не построить. Между Ишварой Йогасутр и пурушами нет принципиальной границы, переход из количества в качество здесь не происходит, а потому ни к Санкхье, ни к Йоге определение «теистическая» в смысле, принятом европейской философией, не подходит. Без уяснения этого момента нет возможности правильно понять сущность ни Санкхьи, ни Йоги, если их рассматривать как философские течения. Концепции Санкхьи и Йоги почти до тождественности аналогичны концепциям Монадологии. «Предустановленная гармония» Лейбница, стремившегося придать хотя бы видимость теизма своей системе, по существу повторяет даже в мелочах превращение плюралистических Йогасутр в видимость теистической системы. 41 шлока рассматриваемого текста называет «Ишварой» «непроявленное», которое текст отождествляет также с саттвой и утверждает, что двадцать пятый без Ишвары (anishvara).

⁴⁰ *Предмет знания* — так переводит Дейссен. Трудность заключается в необычном употреблении обычных, часто встречающихся терминов с хорошо установленным значением: джнана здесь приходится переводить не «знание», как обычно, а «предмет знания»; джняем, значение которого и грамматически, и по словоупотреблению — «подлежащее познанию», «предмет знания», приходится понимать как «субъект знания» (Дейссен), познающее «я».

⁴² *Исчисление* — Дейссен замечает, что слово «Санкхья», как название школы, обычно понимается не как «рассуждение», «борьба доказательств», а как «перечисление», «счет».

⁴ *Источником знания* — букв. «областью знания». Поражает точность формулировки физиологических законов нервной системы, найденных европейской наукой в XIX, XX вв. В переводе на язык современной физиологии мысль шлоки сводится к следующему: существует воспринимающая (афферентная) и действующая (эфферентная) дуги единой функции нади (проводников нервной системы), то есть функция рефлекса. Тому, что теперь называется «рефлекс», в санскрите соответствует название индрии, общее для воспринимающей и двигательной функции. Импульсы афферентной дуги («знание») передаются двигательной дуге («действующие индрии»), таким образом формулируется Санкхьей основной закон функции нервной системы — рефлекс. Функции отдельных рецепторов дуги рефлекса специфичны; этот закон Санкхья выражает в теории специфичности свойств (вишеша) органов; например, раздражение органа зрения вызывает только специфический эффект (ощущение вспышек света, перелив цветов и прочее).

⁶ *Основы личности* — шлоки 5—6 уже четко формулируют, то, до чего европейская мысль дошла лишь через многие тысячи лет: nihil in intellectu est, quod prius in sensu non fuerit. Сила интуиции древних мудрецов Индии была такова, что они смогли уловить сущность явлений психической жизни и без техники европейской науки. Это поднимает очень интересный философский и психологический вопрос о характере культуры Древнего Востока и нынешней европейской: культура древности развивалась под знаком интраверсии, а современная культура — под знаком экстраверсии.

⁷ *Ведение* — смысл (видья) здесь и в следующей шлоке близок к смыслу «сознание», хотя для этого понятия есть в санскрите особые термины: чितта, четана. Нужно заметить, как особенность данного текста, выраженное стремление ипостасировать пракрити, тогда как Санкхья рассматривает пракрити как материю, бессознательную по существу своему.

⁷ *Предание* — смрити. Дейссен переводит: Gebot.

⁹ *Знания* — в этой шлоке термины джнана, джня, виджнана употреблены в том же смысле, что и в гл. 308, 4.

¹³ *Непреходящий* — материя, по выражению «Бхагавадгиты», (XIII, 19), и дух равно безначальны. Дух остается неизменным в своем покое, как Вишну, спящий на змие бесконечности среди безбрежного океана вечности (ср. фронтисписы II и V вып. этой серии). Его изменение нереально, это лишь греза Реального, Махамая, Йогамаия. Безжизненно покоится Шива под ногами Великой Матери. Он хранит в себе тайну Нирваны, которая неискушенному представляется просто как небытие. Реальность материи иная; в себе самой она несет свое отрицание; как проявленное материя нереальна, так как любая ее форма основана на принципе Калы — времени, то есть Смерти. Область непреходящего начинается там, где кончается Кала, процесс. Пралая есть движение сворачивания, в точности соответствующее движению разворачивания, и проходит те же этапы, но в обратном порядке. Когда все таттвы оказываются втянутыми одна в другую, то заканчивается дифференциация. Обычно считается, что процесс останавливается на двадцать четвертой таттве; особенность данного текста — это утверждение, что в процесс сворачивания входит и двадцать пятая таттва. Гуны, образовавшиеся нарушением равновесия саттвы, как волны на море, возвращаются в саттву, и материя принимает свое изначальное гомогенное состояние. Это основа всякой возможности ткани — прадхана, уток — гуны, а кзоры — таттвы. Эта основа прадхана и есть та изначальная материальная причина; которая, всегда пребывая в следствиях, меняя форму (горшок), в силу действительной причины (горшечник) остается неизменной (глина), по учению Санкхьи.

¹⁴ *Основы* — так приходится здесь переводить слово гуна, употребленное вместе с таттва; такой перевод оправдывается здесь первичным значением слова гуна — «волокно» и «кратность».

¹⁴ *Называют полем* — «а потому преходящим» (Дейссен).

¹⁵ *Двадцать пятый* — то есть двадцать пятый (Пуруша), также становится непроявленным, когда все двадцать четыре таттвы возвращаются в непроявленную природу (пракрити).

¹⁸ *Бескачественен* — все приведенные рассуждения — мастерское изложение диалектики непреходящего и преходящего; использован прием отрицания утверждения — тезиса. Философ показывает, что вся сущность антитезиса сводится к отрицанию тезиса, а потому антитезис не субстанционален в себе, но существует лишь как отрицание; таким образом, сущность тезиса и антитезиса одна, почему философ и утверждает: непреходящее и преходящее равно непреходящи; первое по сути, как тезис, второе, антитезис, при снятии диалектического процесса отрицанием отрицания; в этом и состоит логическая задача синтезирования, ибо синтез есть, всегда утверждение утверждения, то есть тезиса, но только в более высоком логическом сечении. Антитезис необходим в диалектике становления, смысл которой заключается в снятии, субстанциональности в акциденции, то есть в утверждении относительности всякого модуса (вичара). Значит, сила антитезиса сводится к отрицанию безусловного утверждения в относительности проявления. В рассматриваемой диалектической паре (бинере) отрицание утверждения (безусловности непреходящего) выражается как становление непреходящего преходящим; это осуществимо лишь как зеркальное отображение тезиса в антитезисе. Для данного бинера диалектический процесс выражается в кажущемся слиянии 25 таттвы (Пуруши, Атмана) с полем, то есть с остальными 24 таттвами (в Санкхье этот процесс иногда представляется как отражение Атмана в саттве, в силу чего возникает сознание). Логически такое слияние осуществляется нарушением антитезисом границы, ибо для антитезиса тезис по существу своему запрещен. Такой логический процесс Гегель называет «осциллирующей границей». Так получают отрицание утверждения и неустойчивое по сути утверждение отрицания. Процесс как таковой, разворачивается в антитезисе, весь смысл которого в осуществлении динамики. Растворение таттв в пракрити не есть синтез бинера: двадцать пятый (тезис) — двадцать четыре таттвы (антитезис), но лишь только диалектическое протекание процесса сворачивания и разворачивания таттв имманентного пракрити. Поздняя Санкхья отказалась от разрешения разбираемого бинера и отказалась таким образом от монистической позиции санкхья-йогиических упанишад и «Бхагавадгиты». Наш текст рассматривает пралаю как снятие антитезиса, но такое снятие не уничтожает тезис, а лишь переводит его в латентное состояние. Иначе говоря, раз таттвы растворены, то двадцать пятому негде проявляться; субстанция (пуруша), оставаясь в себе, перестает отражаться в своем зеркале — акциденции, которое разбито. Так создается иллюзия исчезновения двадцать пятого.

¹⁹ *Преходящим* — нарушение осциллирующей границы выражается в системе Санкхьи таттвой аханкара, в силу которой абсолютный субъект получает кажущееся существование в индивидуальности, самости.

²¹ *Истинность* — очень трудно передать адекватно санскритский термин таттватвам. Таттва есть «основа», «суть», «доскональность», то, что определяет реальность данного явления. Феноменологически — это действительность, нуменально — истинность: для выражения нумена перевод «основа» не подходит. Это понятие близко греческому *husia*. Дейссен переводит: «zu seiner wahren Wesenheit».

²⁴ *В воде* — Дейссен переводит: «как рыба в воде по незнанию (сетей)». Дейссен так понимает и следующую шлоку.

³⁰ *Неба* — букв. «обладающий верхом, серединой, землей». Здесь имеется в виду «тройственный мир» или три отдела мира: небо, поднебесье и земля — соответственно с тремя первыми возгласами «головы» Гаятри (ведической мантры): «бхур, бхувак, свар». В тексте перечисление отделов дано в обратном порядке (по сравнению с Гаятри).

ГЛАВА 310

² *Свойства* — гуны. Как и в предыдущей главе, Дейссен передает здесь термин гуна через «эволюция».

³ *Забавы* — эта шлока интересна как один из наиболее ранних текстов, высказывающих идею о творчестве мира как о забаве, игре творца. Мне не известно ни одного места в главных Упанишадах, где бы защищалась идея божественной, кос-

мической игры. В памятниках философии Ньяя эта идея высказывается глухо и мельком. Она получила свое широкое развитие в тантризме (не только шиваитском, но и буддийском). Интересно, что в данной шлоке еще не употреблен термин лила, закрепленный таитрами. В данной шлоке употребляется иной синоним крида. Учение о божественной игре нашло себе широкое поэтическое выражение в гимнах (стота, киртана) бенгальских бхактов разнородных толков.

⁷ *Двадцать пятого* — во избежание путаницы по существу приходится несколько уклониться от подлинника по форме — не соблюдать рода порядковых числительных; дело в том, что хотя таттвы в сущности заканчиваются двадцать четвертой, двадцать пятая и двадцать шестая по существу не таттвы, а то, что за пределами природы (праkritи), ибо они символизируют пурушу и Пурушоттаму; общий счет не прерывается, и все порядковые числительные одного рода. У читателя, недостаточно освоившегося с терминологией Санкхьи, этот момент может выпасть из поля внимания; поэтому я предпочел слегка изменить форму и дать порядковые числительные в мужском и женском роде.

⁹ *Обособленное* — кевала — это важный симптом для философии Санкхьи; можно сказать, что до известной степени он определяет линию развития школы. Термин выражает идею обособленности, замкнутости в себе. Такое состояние называется «кайвалья», «обособленность», «изоляция». Для йоги Патанджали и для поздней Санкхьи такое состояние и есть конечная цель стремления. Чем древнее памятник, тем реже встречается это слово в указанном смысле. В Упанишадах, насколько известно, слово «кайвалья» встречается только в упанишаде того же имени. Упанишада описывает состояние отрешенного, как слившегося с миром и поклоняющегося вездесущему Шиве. Здесь «кайвалья» равносильна «мокша» и понимается в теистическом духе, свойственном всей упанишаде. В «Махабхарате» в текстах, насчитывающих 24 таттвы, уже можно встретить употребление слова «кайвалья» в смысле, придаваемом ему Йогасутрами, но в текстах, говорящих о 25 или 26 таттвах, то есть более близких Упанишад, этот термин не встречается, там говорится или просто о мокше, или же об йоге, понимаемой как единение. Особенно четко это видно в «Бхагавадгите». В разбираемом тексте слово «кайвалья» употребляется приблизительно так, как и в упомянутой выше упанишаде. Это важно для понимания линии, вернее линий развития Санкхьи от Упанишад через «Бхагавадгиту», Нараянию, Бхагава-пурану к Раманудже. Позже этот термин отмирает и укрепляется термин «йога» в смысле бхакти-йоги. Для выражения идеи отрешенности от мирских соблазнов пользуются терминами «санньяса» и «тьяга», «причем эти термины очень нечетко разграничиваются» (ср. «Бхагавадгита», начало XVIII гл.). По линии развития Санкхьи к Санкхья-карикe и Йоге к сутрам Патанджали за «кевалам» укрепляется смысл: «обособленность», «изоляция».

¹⁰ *Непроявленное* — здесь разумеется двадцать шестой, а не пракрити, чтобы подчеркнуть этот момент, слово написано с заглавной буквы.

¹³ *Обособленность* — «кеваладхарма»; Дейссен, сильно упрощая, переводит через «Абсолют»; филологически это очень близко санскритскому термину (absolvere — «обособлять», «отрешать»). Но термин «абсолют» в европейской философии получил так много смысловых оттенков, что в данном случае лучше его не вводить, чтобы не придавать расплывчатое значение переводимому высказыванию. Обычно словом «абсолют» пользуются монисты для выражения идеи безусловного начала, полагаемого в основу той или иной монистической системы, тогда как кайвальям в конечном счете получило плюралистический оттенок «монада» в лейбницевском смысле (без учета «верховой монады», которой Лейбниц насильственно заканчивает построение этой системы) или оттенок значения «вещь в себе» (Ding an sich) при плюралистическом понимании Канта. Очень затруднительна передача второго члена сложного слова «kevala-dharma». Дейссен его просто опускает. Думается, что здесь слово dharma означает довольно туманное понятие — «онтологическая основа», но не в смысле «субстанция», а опять-таки в монадологическом смысле — «державка», «замкнутый в себе мир», и потому не имеющий измерения, как не имеет измерения точка, являющаяся лишь онтологической потенцией.

¹⁷ *Непознающим* — в индийской философии понятия «познание» и «сознание» часто слабо разграничиваются, так что отрицание способности (или возможности) познания становится равнозначным отрицанию сознания. Этот по существу атеистический взгляд не является особенностью школы Санкхьи; его очень последовательно проводит Яджнавалкья (Брих. уп., 2, 4, 6 и сл.), доказывая, что познание возможно лишь при наличии субъекта и объекта, а так как в Брахмо снимается всякий объект, то снимается и познание, а следовательно, и сознание. Возможно, что ссылка на Шрути в следующей полушлоке имеет в виду именно данное место Брихадараньяки. Известно, что Йога понимает состояние самадхи в противоположном смысле, как крайнюю напряженность сознания, отрешенного от какого бы то ни было познания.

¹⁸ *Противопоставление* — текст слишком лаконичен и требует разъяснительного слова. Ясно, что слово «это» данной шлоки относится к только что сделанному замечанию о познании, поэтому Дейссен вносит пояснительные слова: «противопоставление субъекта и объекта в познании». В противовес двадцать шестому, осуществляющему тождество субъекта и объекта, за двадцать пятым остается способность познания (джнана) и сознания (четана), что и удерживает его в пределах множественности; все представители бхакти-йоги настаивают на этом. Для Рамануджи это есть один из основных моментов, защищаемых им против ведантистов школы Шанкары.

¹⁸ *Сознанием* — в тексте четана (от чит) — «мыслить», «сознавать», «мыслить», «сознание» Seele, Geist. Дейссен выбирает последнее значение, а потому иначе разбивает фразы текста, нежели это сделано в предлагаемом переводе. Мне представляется правильным по мысли сочетать эту шлоку с 17б—18а, то есть понимать высказывание так: поскольку существует познание, постольку существует и сознание (cetana), а значит, и множественность, то есть ход рассуждения тот же, что и у Яджнавалкьи. Дейссен, принимая для cetana значение Geist, вынужден по смыслу связать 18б и 19а; он переводит: «Denn für den Eüfundzwanzigsten, welcher mit dem rein Geistigen zuz Einheit zusammenfließt, bestent diese Einheit erst dann, wenn er nicht mehr durch die Buddhi erkennt», что логично с точки зрения правоверного кантианства, но внутренне противоречиво для Санкхьи. Ясно, что вопрос сводится к значению слова четана в системе эпической Санкхьи. Слово это ни в «Бхагавадгите», ни в «Анугите» не принимается в смысле Geist, что представляется решающим.

¹⁹ *Одиночество* — в тексте «экатвам» противопоставляется понятию «нанатвам»; это позволяет в данном тексте «экатвам» понимать в смысле «кайвалья», то есть в духе атеистической Санкхьи, а не в смысле «самграха», «йога» Гиты. «Экатва» в Гите употреблено 2 раза: VI, 31 и IX, 15. «Контекст VI, 31» не оставляет сомнения, что здесь экатвам употреблено в смысле «йога». Для IX, 15 БПС дает значение «тождество», здесь «экатва» противопоставляется «притактва», весьма близкому по смыслу «кайвалья», то есть и здесь Гита понимает это слово как «единение», «объединение», которое противопоставляется «разъединению». Во второй шлоке слово «саматва» — «тождество» следует понимать как «самотождество». В данном переходном тексте требуется очень тщательный анализ философских терминов, без чего легко утратить историческую перспективу.

²⁰ *Владычного* — вибху—«мощный»; Дейссен переводит: Allgegenwärtigen, с чем трудно согласиться, так как для двадцать шестого категория пространства (акаша) снимается в числе прочих двадцати четырех таттв.

²³ *На смоковнице* — мошка на листе смоковницы, как бы сливающаяся с ним, но в действительности вполне отличная от него, так и рыба в воде, как всегда в опыте связанные явления, но в действительности совсем различные — классические примеры, иллюстрирующие взаимоотношения пуруши и пракрити. Как общественные, они приводятся в текстах без особых пояснений.

²⁶ *Пастбища* — гочара — «пастбище» (органов чувств), то есть явления пракрити, из области которых должен освободиться человек.

²⁸ *Разделяющего начала* — то есть от двадцати четырех таттв.

²⁹ *Освобождающим* — то есть двадцать шестым началом.

³¹ *Самоопорный* — svatantras, то есть обладающий своей тантрой; первое зна-

чение тантра — ткацкий станок, ткань; отсюда — длящееся основное действие, ритуал, принцип, учение, опора; с отрицанием — независимость; Дейссен переводит: «Абсолют».

⁴¹ *Хираньягарбха* — «золотое семя», или риши Капила, которому приписывается создание философии Санкхьи, о нем упоминается в Швет. Дейссен отождествляет его с Брамой.

⁴³ *Двадцать пятый* — Дейссен понимает это место иначе: он принимает «панчавиншо» за винительный и соединяет в одно высказывание первую и вторую полушлоки: «Тебе поведано... о Брахмо, о двадцать пятом», но такое понимание противоречит всему предыдущему изложению, где двадцать пятый не отождествляется с Брахмо, наоборот, о двадцать пятом говорится как о пробуждающемся, который может слиться с двадцать шестым, но может и не слиться в зависимости от степени пробужденности, то есть знания. Эта же мысль повторяется в сорок третьей и сорок четвертой шлоках.

ГЛАВА 311

¹¹ *Во внутрь* — в тексте «нивриттан» и «правриттан». Первое слово выражает идею сворачивания, ухода вглубь; отсюда — «недеятельности», прекращения. Второе — противоположность этому: разворачивания, развития, деятельности. В текстах часто встречается сочетание этих слов, как в данной шлоке; очень часто это выражение употребляется по отношению к миропроявлению для обозначения инволюционно-эволюционного процесса. Простой перевод: «деятельность и бездеятельность» (Дейссен) снижает философскую напряженность оборота. В данном тексте необходимо подчеркнуть психологический аспект выражения, идея которого красной нитью проходит через всю психологию школ Санкхьи и Йоги с их постоянным требованием прекратить экстраверсионную деятельность психики (отвлечение индрий от предметов чувств, «удержание манас в себе»). Нельзя переоценить глубину психолого-философской постановки вопроса; он формулирует в психологическом аспекте сущность различия культур Востока и Запада (разумеется, психологический аспект непосредственно связан с материальным развитием сравниваемых культур). Две тысячи лет тому назад Патанджали дал краткое, но исчерпывающее определение йоги: «Йога есть удержание материи мысли от завихрений», что в терминах европейской философии можно передать афоризмом: «Йога есть интраверсия (нивритти)». В таком случае европейскую культуру можно определить как экстравертированную (правритти).

²⁰ *Уважать* — древние индийцы с их изумительной внутренней терпимостью уже 2500 лет тому назад поняли и умели осуществлять это требование, необходимое для здорового развития общественных отношений.

²² *Нужное средство* — в подлиннике довольно натянутая игра слов; буквальный перевод таков: «можно, как спутницу, получить способ», *ирāуа* — «способ», «средство», м. р., так что по роду слова не согласованы — *śaḥasāgīṇā* — «спутница», «супруга», ж. р. Троп, по-видимому, основан на следовых оттенках слова *ирāуа* — «средство», «путь к достижению цели» (ср. троп: жена казака — сабля). Для йоги эпического периода половая символика необычна, она развилась позже, в период пуран и тантр.

²² *Незыблемая* — букв. «высшая», «крайняя» — *рага*.

²³ *Яяти* — эта история рассказана в I, 96 и III, 119 и сл. Оба текста есть в русском переводе.

Концовка — *Джанаке* — редакционная неточность; нужно — «сыну Джанаки».

ГЛАВА 312

³ *Яджнавалкья* — один из наиболее выдающихся мыслителей Индии в эпоху создания Упанишад. Уже в Шатапатабрахмане есть текст, повествующий о беседе Яджнавалкьи и Джанаки. Более развернутый вариант текста Шатап. бр. дан в Брих. Эта выдающаяся по размерам и, что гораздо важнее, по содержанию упанишада

охватывает весь круг философских вопросов, занимавших умы древних мыслителей. Вторая часть (кханда) упанишады передает философские дискуссии, которые вел Яджнавалкья со своими противниками, и его поучения своим ученикам, в числе которых были и две жены философа (беседа с ними приводится в первой части упанишады). В четвертой главе (4,1—2, 3—4) изложены две беседы Яджнавалкьи и Джанаки, касающиеся определения Брахмо и судьбы души после смерти. Яджнавалкья учит безусловному идеалистическому монизму.

⁸ *Различие* — букв. «высшее учение санкхьев и йогинов». Слово *viçeshatah* можно понимать двояко: или «без остатка», то есть «полностью», «сполна», или «особенный», «различный», «отличающийся». Последнее значение для данного текста принимает Дейссен.

¹⁰ *Творческих сил* — в тексте *prakriti*.

¹² *Производительных* — *prakrītaya* от того же глагола *kaḥ+pra*, что и *prakriti*. Этим подчеркивается глубокая логическая связь между родовым понятием *prakriti* и видовым — особых производительных сил, осуществляющих процесс проявления. Дальнейшее — один из многих вариантов учения Санкхья в переходный период между ранней и поздней Санкхьей.

¹² *Изменениях* — Дейссен переводит: *nur geschaffen*. Такой перевод не точен: слову «сотворенный» соответствует *śṛiṣhta*, а не *vikāra* — «видоизмененный», «искаженный». Философски же слово «сотворенный» в переводах «Махабхараты» следует применять с осторожностью, так как оно вызывает представление о безусловном творчестве «из ничего», тогда как речь идет о закономерном, необходимо обусловленном переходе от причины к следствию.

¹⁴ *Особые качества* — *viçeṣha*, называется специфичность восприятия каждого из органов чувств и специфическое свойство предмета раздражать только определенный орган: например, *viçeṣha* огня — «свечение».

¹⁵ *Шестнадцатым* — по такому счету: пять воспринимающих индрий и соответственно каждой из этих индрий пять «особых качеств» махабхутов (стихий); пять исполнительных индрий, функции которых обеспечиваются соответствующим органом. Итого: $10+5=15$, а манас, как связующий центр, объединяющий и координирующий функции воспринимающих и действующих индрий. Нужно особенно подчеркнуть, что учение об особых качествах (вишеша) каждого из махабхутов есть гениальное предвосхищение учения о специфичности раздражений, установленное современной физиологией нервной системы. Учение об «особых качествах» стихий было принято наукой восемнадцатого века. Гете защищал этот взгляд в своей теории функции зрения. «Особые качества», по учению Санкхьи, есть особые силы, специфичные для каждого из махабхутов, раздражающие только данную индрию. Например, звук есть «особое качество» (вишеша) акаши, действующее только на индрию, способную воспринять это свойство — в данном примере это «ухо».

¹⁷ *Вторым* — редакционная ошибка вследствие слишком большой лаконичности текста: текст не говорит прямо о буддхи, а говорит, что аханкара по сути своей обладает свойствами буддхи, то есть происходит от буддхи, которая таким образом является второй эманацией, аханкара же — третьей, а не второй, как ошибочно сказано в тексте. В различных вариантах перечисления таттв наибольшей неустойчивостью отличается этот ряд: порядок перечисления часто нарушается, иногда некоторые таттвы просто опускаются. В текстах, перечисляющих таттвы, наиболее неустойчивым термином оказывается махан; махан и буддхи рассматриваются как синонимы, свободно заменяемые один другим, иногда же махан рассматривается как особая, отличная от буддхи таттва — «Душа мира». Положение и смысл термина «манас», как последнего звена в ряде «внутренних органов» (антахкарана), более устойчивы: манас непосредственно связан с индриями; лишь единичные тексты ставят его на первое место нисходящего ряда.

¹⁸ *Определяет* — Дейссен переводит здесь *ātmaka chepeḥ gegenüberstende*, то есть противостоящий особым качествам (*viçeṣha*) объектов; но можно понимать и так: манас определяется особыми качествами индрий, так как является связующим их узлом. На языке современной физиологии манасу соответствуют воспринимающие, проекционные центры коры.

¹⁸ *Особые силы* — переведено согласно толкованию Дейссена; в тексте *gūṇaḥ*, вместо *viṣeṣaḥ*.

¹⁹ *От манаса* — это противоречит гл. 312, 15, где манас отнесен к произведенным, а не производящим элементам эмоционального ряда (Дейссен).

²¹ *Ощущений* — слово *bahucintātma* Дейссен переводит: «...das mannigfache Nachdenken (der Buddhi) vermittelnde (somit anscheinend aus ihr entspringende) Emanation». Такой перевод очень сложен и требует много недостаточно обоснованных толкований. Мне представляется правильным принять *cinta* не в обычном значении «размышление», а в смысле «ощущение», «восприятие»; такое толкование лингвистически оправдано тем, что данный текст неоднократно уклоняется от обычного словоупотребления: философски же значение «ощущение» вполне укладывается в психофизиологическую схему Санкхьи.

²³ *Важным* — в тексте довольно странное прилагательное *āyavaka*, не включенное в БПС. Ясно, что это производное от *āyā* — «почтенный». Дейссен переводит: «diese hat Beziehung auf den moralischen Wandel», что является вольной интерпретацией. В следующей шлоке Дейссен ссылается на 36—38 главы Ануциты: там действительно говорится о трех потоках, но метафора четко раскрывается: три потока — это три гуны; далее говорится о нравственных качествах в связи с гунами. Смысл разбираемой шлоки неясен, и нельзя пренебрегать ее пониманию индийской традицией. Дейссен сам указывает, что наиболее авторитетный комментатор «Махабхараты» Нилаканта считает, что здесь речь идет о пранах, да из самого контекста видно, что говорится о пранах, и если уже ссылаться на «Ануциты», то следует учесть, что в гл. 23 «Ануцита» говорит о пранах в понимании ранней Санкхьи.

²⁶ *Ряда гун* — в тексте *gūṇasya*; опять мы встречаемся со своеобразным словоупотреблением термина, широко применяемого в Санкхье: здесь под «гунами» разумеется весь перечисленный ряд свойств. Дейссен переводит: *Evolutionreiche*.

ГЛАВА 313

¹ *Непроявленной* — так часто в системе Санкхьи называют пракрити (природу) в состоянии растворения (пралайи), когда остается лишь «основа» материи, то есть прадхана. Дальнейшее изложение, однако, позволяет предположить, что речь идет о Брахмо, который сотворил «корни» проявленного и золотое яйцо, из которого выходит личный бог Брами, называемый поэтому Хираньягарбха, то есть происшедший из золотой утробы. Рождение Брами из яйца — по-видимому, более ранний миф, чем сказание о рождении из лотоса.

⁸ *Четыре сына* — Нилаканта поясняет: манас, буддхи, аханкара, читта; это психические элементы, вьянши (Дейссен).

⁸ *Отцами отцов* — Нилаканта поясняет: то есть отцами плотных сутей (махабхутов) — указание Дейссена.

⁹ *Тех отцов* — Нилаканта полагает, что «отцы» здесь — индрии, но Дейссен не согласен и считает, что речь идет об особых свойствах пяти сутей (вишеша).

¹⁷ *Манас* — здесь изложена совсем в духе современной физиологии «теория периферии и центра», созданная трудами выдающихся физиологов прошлого и нынешнего веков; принципы ее индийские мудрецы сумели сформулировать 25 веков тому назад. Изучающего индийскую философию не перестает удивлять умение ее творцов, в особенности школ Санкхьи и Йоги, чисто интуитивно, интраспективно улавливать тончайшие закономерности функции нервной системы.

ГЛАВА 314

⁴ *Двенадцать* — по числу знаков зодиака.

¹³ *Шамбху* — эпитет Шивы в вишнунитском тексте, по-видимому, редакционная вставка.

¹⁴ *Везде руки* — ср. «Бхагавадгита», XIII, 13 и Швет. уп., 3, 16.

¹⁵ *Вселенную* — букв. *viśvām*; Дейссен переводит: *Allerfüllenden*, имея в виду «основу личности» (аханкара), о которой говорилось выше.

¹⁷ *О внутреннем Атмане* — adhyātma в зависимости от контекста можно перевести и «внутренний атман», и «Высший Атман». Даже в одном контексте разные переводчики принимают это слово или в том, или в другом смысле (ср. «Бхагавадгита», VII, 29 и VIII, 1 и примечания к этим шлокам во II вып. этой серии).

ГЛАВА 316

⁷ *Из саттвы* — таким образом, миропоявление характеризуется «прямым» порядком гун, а мирорастворение — обратным по общей схеме, принятой в Санкхье.

⁷ *Непроявленный* — Дейссен читает: «пуруша».

¹³ *Управляемая* — это черта ранней Санкхьи, как особенность данного текста: даже «Бхагавадгита» говорит, что «все действия совершаются природой», а дух (пуруша) лишь «свидетель», данный же текст деятельность природы объясняет импульсом со стороны пуруши, что большинство текстов Санкхьи отрицает. Впрочем, в «Мокшадхарме» встречаются тексты, признающие воздействие Атмана на природу. Метафора паука, ткущего паутину, символизирующая Атмана, производящего гуны природы, не раз встречается в Упанишадах, например, Швет., 6, 10, но тут же в 6, 11 говорится о пуруше как о «свидетеле». Решительно об этом говорится в Брих. уп., 2, 1, 20 (см. также словарь-указатель: Пуруша; Праkritи; Атман).

¹⁶ *От творцов воспринял* — по-видимому. Дейссен переводит эту шлоку по другому тексту: «...ибо ты... от всего сердца излагаешь учение об Освобождении».

¹⁷ *В этом теле* — то есть «назови богов, покровителей органов». Этот вопрос только что излагался (гл. 315); возвращение к нему свидетельствует о редакционной неувязке двух текстов: ниже дается вариант этого учения, отличающийся от изложенного в гл. 315.

²⁰ *Плод амалаки* — кислый и терпкий плод мираболана часто используется в индуизме и особенно в буддизме как символ «терпкости и кислоты мира» (ср. также Яков Бёме «Аврора»).

ГЛАВА 317

³ *Не отделима* — непроявленная праkritи не определяется «признаками, так как все формы растворились в первичной гомогенной сути, которая определяется лишь категорией бытия. Гуны неотделимы от непроявленной прадханы (первоосновы) потому, что только нарушение равновесия гун дает возможность воспринять хотя бы умственным взором эту «первооснову» (прадхану). Санкхья не отвечает на вопрос, какая сила выводит из равновесия три гуны, или, следуя символическому приему текстов, какой ветер вздымает волны-(гуны) на застывшей поверхности прадханы.

⁹ *Обособленным* — см. прим. к гл. 310, 13.

¹² *Стержня* — классический образ индийской философии, поясняющий отношение пуруши и праkritи.

¹³ *Не изменяется* — букв. «не пятнается».

¹⁶ *Лотоса* — ср. Чханд. уп., 4, 14, 3 и Майтр. уп., 3, 2 (Дейссен).

¹⁷ *Сожительство* — букв. «жизнь внутри»; речь идет о «стебле и траве» — пуруша извлекается из праkritи, как стебель травы из обволакивающих его листьев.

ГЛАВА 318

² *Неопровержимыми* — anidhanau (двойств. число) — «неуничтожимые», «бессмертные»; Дейссен переводит: «beide führen über die Vergänglichkeit hinaus, добавляя не существующий в тексте глагол «выводят» и опуская находящееся в тексте «smṛitan».

⁴ *Одно* — ср. «Бхагавадгита», V, 4.

⁵ *(Органов)* — Дейссен ссылается на Брих. уп., 3, 9, 4.

⁵ *Рудра* — то есть Шива. Это утверждение важно отметить как ранний признак шиванских мотивов в тексте, по существу вишнуйскому. Шиванский мотив под-

черкнут на фоне почти точной цитаты из «Бхагавадгиты» (V, 5—6), где говорится о единстве Санкхьи и Йоги. В Йоге придается особенное значение пранаяме как ступени, знаменующей переход от преимущественно физических упражнений (IV ступень — асана) и VI ступени, начинающей психические упражнения (дхарана). Промежуточная, переходная V ступень — это пранаяма («овладение дыханием»). Санкхья, следуя традиции Упанишад, в ранний период развития отводила значительное место учению о Пране, пранах, но в дальнейшем развилось специфическое для зрелой Санкхьи учение о гунах, а учение о Пране и пранах постепенно стусшевизвалось. В Йоге такой процесс был бы невозможен, так как пранаяма всегда оставалась существенным моментом в системе йогических упражнений. Рудра непосредственно связан с вайю («ветрами») или пранами («жизненными токами») тела, теорию которых очень тщательно и подробно развивает Йога, особенно тантрическая (то есть преимущественно шиваитская). Учение о Кундалини и о вертикальных токах Иды, Пингалы и Сушумны является наивысшей ступенью тантрической йоги.

⁶ *Йогин странствует* — ср. ниже «Повесть о Шукке», также «Повесть о Галаве» из «Путешествия Бхагавана» (вып. III этой серии).

⁷ *Восемь качеств* — Дейссен перечисляет эти свойства: способность становиться мельчайшим и огромным, способность всего касаться, всепроникаемость, способность осуществлять желания, всемогущество (ср. Йога-сутру, гл. 2—3).

⁸ *Качественное и бескачественное* — Дейссен дает синонимы: Saguna-sabija (с семенем) — samprajnata (с сохранением самосознания) и nirguna-nirbija (без семени) — asamprajnata (без сохранения самосознания). Йога различает ряд стадий самадхи. Самадхи «с качеством» или «с семенем» есть такая степень интраверсии, на которой не теряется самосознание, а потому «семена кармы не поджариваются». Самадхи «без качеств» или «без семян» есть степень интраверсии, при которой теряется самосознание; такая самадхи «поджаривает семена кармы». Высшая же степень самадхи — махасамадхи — или махапаранирвана самадхи, есть такое состояние, из которого уже не выходят.

¹⁰ *Пранаяма* — четвертая ступень восьмиступенной йоги (Патанджали); это еще психофизическое упражнение, при сохранении которого не наступает самадхи, но которое служит подготовкой к ней.

¹¹ *Овладевание ветром* — Йога требует полной автоматизации дыхания. Приемы пранаямы разнообразны, но все они требуют точной регуляции глубины вдоха и выдоха без перерастяжения легких; задержка дыхания должна совершаться при открытой голосовой щели так, чтобы давление в легких не переходило в положительное, иначе затрудняется кровообращение в малом кругу, и вместо пользы упражнение приносит вред, нарушая работу сердца.

ГЛАВА 319

⁴ *Индры* — так в тексте; не ясно, чем отличается «состояние Индры» от «Индрия». Текст без системы говорит то о «состоянии», то о «богах»; все эти «достижения» основаны на связи тех или иных органов микрокосма и макрокосма, об этой связи говорится выше; ср. также гл. 299, 22 и прим.

⁷ *Брамы* — большое отверстие черепа (foramen occipitale magnum) называется «вратами Браммы».

⁹ *Арундхати* — есть вторая маленькая звездочка возле большой звезды Б. Медведицы, по-санскритски называемой Васиштха; А. — это «жена Васиштхи» (ср. «Повесть о рождении Сканды» в «Бесседе Маркандея», вып. IV этой серии). Зорким считается тот, кто видит «Васиштху как двойную».

⁹ *Нерушимую* — dhruva — Полярная звезда. Как звезду третьей величины, ее не видят люди с ослабленным зрением. Об еще большем ухудшении зрения свидетельствует утрата способности четко видеть лунный диск; при пресбиопии (старческой дальнозоркости) луна представляется расплывчатым сияющим пятном. Эти очень точные указания текста свидетельствуют о том, что уже тогда были подмечены явления пресбиопии. В настоящее время пресбиопия начинает развиваться рано: на 5—6 десятилетии, в то время она развивалась так поздно, что являлась признаком большой ветхости организма и могла служить признаком близкой смерти.

¹⁰ *Справа* — то есть на юге, если стать лицом к северу. Так видна луна в последней четверти, считающейся «темной» и «зловещей».

¹⁴ *Увидит* — букв. «вкусит».

ГЛАВА 320

² *Зыбкому* — arshana; Дейссен переводит: «ведическому».

² *Адитя* — Дейссен замечает, что речь идет о белой Яджурведе, ссылаясь на Брих. уп., 6, 5, 3.

¹² *Возвратился* — то есть вновь вошел в солнечный диск. Дейссен переводит: «закатился» (ging zur Rüste).

¹⁴ *Согласными* — ожерелье из букв. — варнамала имеет свое особое эзотерическое значение, которое излагается в Варнамалатантре, в памятнике, изданном Авалоном в его тантрической серии (т. X).

¹⁶ *Шатапатха (брахману)* — брахмана ста путей — один из самых авторитетных и крупных по объему памятников ведической литературы. Шатап. бр. относится к Яджурведе, ряд мантр которой приписывается Яджнавалкье. Шатап. бр. состоит из четырнадцати отделов, касающихся тех или иных моментов разных жертвенных ритуалов. Среди ритуалистических указаний в эту Брахману вкраплено великое множество фольклорных и мифологических текстов. Четырнадцатый отдел — Араньяка — книга для пустынножителей, лесных отшельников. В араньяку, как обычно, включены соответствующие упанишады, в данном случае Брихадараньяка упанишада, одна из самых крупных и авторитетных упанишад.

¹⁷ *Дяди* — «матула» — дядя с материнской стороны; это родство считалось важнее, чем такое же родство со стороны отца. Дейссен поясняет, что речь идет о Вайшампаяне.

²¹ *Вздыматель волос* — «ромахарша»; эпитеты солнца часто относятся к волосам его, то есть к лучам.

²⁶ *Брахманическая закономерность* — брахманьям рита; Дейссен переводит: «святая правда». Рита (м. р. или с. р.) — ведическое божество, почти не персонифицированное, выражающее идею непреложно-закономерного движения небосвода, безусловного порядка, а потому справедливости, правды.

²⁷ *Ведение* — Дейссен переводит: «Вед».

³⁰ *Раджа* — обращение Яджнавалкьи к Джанаке.

³⁵ *Возвестил* — см. гл. 319.

³⁷ *Что будет* — то есть для всего проявленного, так как оно растворяется в непроявленном.

³⁸ *Вселенная неделима* — идея целокупности мира — одна из удивительных философских идей древности. Из древних культурных народов первыми дошли до нее индийцы (китайское учение о Дао индийского происхождения). Идею непреложного миропорядка выражала уже ведическая Рита.

⁴⁰ *Познанием* — то есть к пракрити относятся психические таттвы: буддхи, манас, индрии (Дейссен).

⁴⁰ *Неделимое* — здесь в смысле проявленной и непроявленной пракрити (ср. гл. 320, 38).

⁴⁰ *Незнающий-знающий* — то есть пуруша, связанный с пракрити и освободившийся знанием.

⁴⁰ *Нераздельным* — как единственный субъект познания (Дейссен).

⁴² *Познаваемый* — это несколько необычное определение Пуруши, как предмета познания, вытекает из учения о нем, как об единственном субъекте познания, вернее самопознания. Санкхья настаивает на бессознательности пракрити, Веданта просто отрицает природу как чистое марево, майю, а поэтому вопрос о сознании и познании может ставиться только в категории духа. Пока человек находится в области психических таттв пракрити, включая сюда и буддхи, он не достигает познания пуруши, так как для этого требуется то знание, которым может обладать лишь чистый субъект познания. Для Шанкары представлялось задачей философии не

объяснение субъекта познания, которого он принимал как данность, а объяснение иллюзорного, по его мнению, объекта — майи.

⁴³ *Материальную* — это слово совершенно основательно вставляет Дейссен, так как индийская логика очень строго разграничивала понятия: материальная и действующая причина. Поздняя Санкхья видит в Праkritи материальную причину, вопрос о действующей причине менее ясен. С одной стороны, Санкхья чем дальше, тем категоричнее настаивает на непричастности Пуруши к процессу миропроявления, с другой — традиции Упанишад сказываются в текстах ранней Санкхьи, где познается то или иное участие пуруши в мировом процессе. В тексте слово «производящий» (*karta*) Дейссен переводит «допускающий», что сильно изменяет смысл текста в сторону поздней Санкхьи. Думаю, что правильной оставить текст так, как он есть. Неустойчивое положение текстов «Махабхараты» в учении об участии пуруши в процессе миропроявления отмечается не в одном только разбираемом тексте, но и в ряде других и представляет значительный исторический интерес, так как позволяет проследить еще малоизученный процесс развития философии Санкхьи.

⁴⁴ *Бессознательны* — Яджнавалкья решительно отрицает возможность сознания «после смерти», как сказано в Брх. уп. в беседе Яджнавалкьи со своей женой Мантрейей. Вернее сказать, не «после смерти», а по достижении тождества. Доказательство построено на аргументе: всякое познание необходимо требует субъекта и объекта познания, что несовместимо с тождеством. Это блестящее доказательство ни по форме, ни по содержанию несколько не уступает лучшим сократическим диалогам Платона. Санкхья очень рано приняла точку зрения Яджнавалкьи и отрицала наличие сознания у Пуруши и пракрити, рассматривая их с точки зрения тождества. Теория зарождения сознания — один из труднейших моментов этой философской системы. Ограниченная своей теорией причинности, утверждающей сохранение материальной причины во всем нескончаемом причинно-следственном ряду, который рассматривался лишь как изменения (или искажения — *викара*) единой реальной субстанции (прадханы), Санкхья не могла ввести элемент сознания в этот ряд, рассматриваемый в категории времени и пространства, и тем не менее она могла исключить это звено из ряда. Таким образом, перед Санкхьей стояла неразрешимая задача. Так как теория тождества не допускала помещения сознания ни в один из полюсов исходного (для Санкхьи) бинера Пуруши и Праkritи и так как сознание необходимо было утвердить где-то вне категории времени и пространства, Санкхья была вынуждена рассматривать сознание как результат отражения бессознательного Пуруши в чистейшей саттве, находящейся в состоянии полного покоя пралаи. Уязвимость такой концепции очевидна.

⁴⁵ *Вечны* — на первый взгляд шлоки 43 и 44 находятся в грубом противоречии, но при ближайшем рассмотрении можно увидеть поразительный своей смелостью диалектический ход мысли: в первой шлоке вопрос поставлен в трансцендентной, нулевой плоскости, где абсолютному субъекту противопоставляется абсолютный объект, неизбежно характеризующийся отрицательно (ср. диалектику «нечто» и «ничто» у Гегеля). Вторая шлока рассматривает тот же вопрос в области феноменов в психологическом аспекте зеркально по общедиалектическому правилу, тезис и антитезис меняют знаки. Отсюда феноменологическим и психологическим объектом признается природа (праkritи), всегда являемая в опыте, а дух (Атман) признается непознаваемым. Этого диалектического шага Шанкара не сделал, а потому у него природа повисла каким-то маревом, майей. Санкхья (а позже тантризм) решает на утверждение имманентного реализма и признает субъект и объект как диалектическую пару, а потому вечную. Еще более смелым и неожиданным является, казалось бы, совсем нелогичное утверждение о бессознательности обеих. Не случайно это утверждение вложено в уста одного из выдающихся философов Упанишад Яджнавалкьи. Уже в Брхадараньяке (2, 4, 7 и сл.). Яджнавалкья, утверждает, что абсолютный субъект, замкнувшийся в себе, «без другого» (то есть без объекта) лишен сознания. Сознательность объекта познания отрицается априорно. Таким образом, древнеиндийская философия переходит к мысли, что сознание есть функция диалектического становления субъекта и объекта. В Санкхье эта мысль выражена в учении, что сознание есть отражение Атмана (Пуруши) в саттве. Позже в тантрах разрешение задачи дается в формуле тантрического гаятри: *Sacchitekambrahma*.

⁴⁵ *Атмана* — подобные высказывания позволяют считать, что древние индийские мыслители были создателями интраспективного метода в психологии, оказавшегося в их руках гораздо более продуктивным, нежели в руках европейцев.

⁴⁶ *Творческой деятельности* — prakṛitīḥ kartrityād. Дейссен переводит: «Sofern es der Veranlasser ist» (см. прим. к гл. 320, 43).

⁴⁷ *В четвертом* — текст не дает дополнения и поэтому остается неясным. Дейссен переводит: «Damit hust du die argumentierende Wissenschaft, die vierte ist die auf den Zustand nach dem Tode bezügliche». Таким образом, Дейссен слово «четвертый» связывает со словом «знание», «наука».

⁴⁹ *Окончанием* — Мадхусудана Сарасвати различает шесть разделов: учение о звуках о ритуале, грамматику, толковый словарь, метрику, астрономию. К упанге он относит былины (пураны), логику (ньяя), догматику (миманса), законы (дхарма — шастра); к ньяе относится учение школы вайшешиков, к мимансе — система Веданты, к дхармашастрам — «Махабхарата» и Рамаяна, Санкхьи, йога Патанджали, Пашупата (шиваистов) учение вишнуитов (см. Deussen, Allgem. Geschichte d. Philosophie, I, 1, 45).

⁵⁴ *Три преходящие* — Дейссен поясняет: «Три Веды».

⁵⁷ *Санкхьи* — Дейссен переводит: санкхьи и йогини.

⁷² *Незрячий* — речь идет о двадцать пятом, то есть об индивидуальном «я», дживе, душе. Джива всегда смотрит на «себя», то есть обладает самосознанием, и на «двадцать четвертого», то есть на комплекс таттв в пракрити. Это он видит, а потому он «зрячий» или «свидетель», но он не видит (о чем сказано ниже) «двадцать шестого», то есть абсолютного субъекта познания, и в этом смысле он «незрячий». Учение о «двадцать шестом» — черта ранней Санкхьи (ср. «Бхагавадгита», XVI и сл.).

⁷⁴ *За двадцать четвертого* — здесь по принципу «часть вместо целого», под двадцать четвертым следует понимать пракрити, область которой ограничена двадцатью четырьмя таттвами.

⁷⁶ *Самости* — в тексте matatvā — отвлеченное существительное от притяжательного местоимения mātā. Такое словообразование показывает, с какой тонкостью древние мудрецы Индии умели разбираться в сложнейших философских задачах. При переводе на русский язык произведений Фихте, Гегеля возник вопрос, как перевести слово «Ichheit». Было предложено слово «яйность», но оно не пришло. В данном переводе предлагается слово «самость».

⁷⁸ *Они едины* — творцы ранней Санкхьи делали огромные усилия, чтобы сохранить в Санкхье монистическую концепцию Упанишад. Часто, но, конечно, безуспешно древние философы прибегали к приему введения ряда звеньев, пытаясь так закрыть момент логического разрыва между безусловным единством (или единичностью) и множеством, пытаясь преодолеть этот разрыв процессом перехода количества в качество (отсюда все удлиняемые цепи сизигий у гностиков разных толков, разрыв на уровне сефиры «Тиферет» в учении Каббалы и пр.). Некоторые ветви Санкхьи старались затушевать «осцилляцию границы» между Пурушей и Практи, добавляя так называемую «двадцать пятую таттву». Утверждалось даже, что вся суть различия между Санкхьей (подразумевается поздняя) и йогой в том, что Санкхья не признает двадцать пятой таттвы, а йога — признает. И то и другое нужно принимать с оговоркой. Ветвь Санкхьи, признающая «двадцать шестую таттву», под двадцать пятой понимает индивидуальное «я», дживу, или, как его иногда называют, адхьятмана. В таком случае под двадцать шестой разумеется единый и единственный Атман, лишь иллюзорно распадающийся на множество джив. Те из школы Санкхьи, которые говорили о двадцать седьмой таттве (редко встречающаяся концепция), по видимому, стремились сохранить и сочетать учение об Атмане-Пуруше и о Брахмо-Нирване. Возможно, что с этой точки зрения следует рассматривать концепцию «Бхагавадгиты», XV, 16—19 («Махабхарата», вып. II этой серии).

⁸² *Таттвой* — Дейссен переводит «объектом». Думается, что мысль сохранится ясней, если слово оставить без перевода; антитеза проводится в разных плоскостях; в данном месте «покоящийся есть Атман», и антитезой к такому понятию является «движущийся», «деятельный», а не «объект».

¹¹¹ *Сутям* — Дейссен переводит: «Sie sind nicht Bloss stofflicher Art».

⁵ *Достиг совершенства* — Дейссен переводит: «много потрудился».

⁸ *Носителей трезубца* — аскеты-шиванты носят трезубец, один из атрибутов Шивы.

⁹ *Очень маловероятные* — букв. «утонченные».

²³ *Выдающееся* — вайшешика. Дейссен переводит: *hervorragende*, не придавая слову специального значения, как названию школы. Однако изложенное выше о направлении ветров вполне совпадает с концепцией вайшешиков.

²⁶ *Шастр* — Дейссен переводит: «nach de: Vorschrift seines Gesetzes».

³¹ *Как бы* — то есть хотя Джанака и живет во дворце, но как бы странствует, как его нищенствующий учитель.

³⁷ *В отличие* — вишишта — «выступающий», «выдающийся», а потому «почтенный»; Дейссен выбирает последнее значение и переводит: почитаемый другими носителями трезубца». Но такой перевод смазывает основную часть Джанаки, стремящегося показать, что хотя он и остается царем, но по существу он такой же нищенствующий странник, как и его собеседница. Вопрос о совместимости йоги и наслаждения остро стоял в йогической литературе и разрешался по-разному. Нужно отметить, что в гл. 320, 98 дан иной вариант поведения Джанаки: там говорится, что он фактически стал отшельником.

⁴⁰ *Махатма* — то есть Панчашикха; Джанака из почтения избегает произносить лишний раз имя своего учителя. Данный вариант игнорирует Яджнавалкью.

⁴¹ *Соблюдению обетов* — Яма и Нияма считаются первыми подготовительными ступенями восьмиступенной йоги Патанджали.

⁴⁵ *Властью* — Дейссен поясняет: «раджа — над своими подданными, аскет — над своими учениками».

⁴⁶ *В высшем теле* — так букв.; Дейссен переводит: «in der höchsten Persönlichkeit «des (Purusha) feststehen».

⁵⁴ *Госпожа* — в тексте вежливое обращение «на вы» звучит тонкой иронией, так как за ним следует основательная проборка «легкомысленной» йогини.

⁵⁵ *Область* — объем понятия париграха широк: область, охват в физическом и психическом смысле. Как видно из дальнейшего, Джанака упрекает Сулабху в том, что она проникла в его страну не в своем настоящем виде, а в ином, злоупотребив йогическими силами, чтобы иметь возможность «копаться в чужой душе».

⁵⁹ *Сочетаться* — йогическое проникновение в чужую психику Джанака приравнивает физическому браку.

⁶¹ *Не знаю* — здесь допущена логическая ошибка: раз Джанака утверждает, что он и его собеседница принадлежат разным кастам, то он должен в силу этого знать, что они не одного рода.

⁶³ *Пустознайству* — Дейссен переводит: *Irrtum*, но это слово соответствует скорее санскритскому *moṇa*; в тексте употреблено менее обычное *mithyajñana*. *Mithyā* — «тщетный, пустой». Джанака считает йогические знания собеседницы не заблуждением, а именно пустознайством, неумением правильно применять свои знания.

⁶⁴ *Порочна* — Дейссен поясняет, что речь идет о нарушении Сулабхой основного (tantra) требования к женщине: она не может жить самостоятельно, вне покровительства мужчины (отца, сына, мужа).

⁷⁹ *Девять да девять* — здесь начинается целый трактат о теории речи. Несмотря на свою древность, трактат уже хорошо отточен и представляется весьма зрелым рассуждением на избранную тему (см. также: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Санскрит. М., 1960).

⁹⁷ *Пять индрий* — Дейссен переводит: «...sind die fünf Sinne», понимая *śabda* и прочее как *śrota* и прочее. Но кажется, что текст можно понять иначе: он не перечисляет органы чувств, а говорит о предметах чувств и об их соединении с соответствующими органами, ибо психофизиология Санкхьи толковала функцию чувств как реальное сочетание предмета и органа: считалось, что праны, токи, исходящие из предметов, реально входят в органы чувств, задача которых заключается в проведении этих токов к манасу. Такая концепция весьма близка современному учению о функции восприятия.

¹⁰⁰ *Я все же* — то есть, несмотря на то, что чувства не знают границ своей функции, они никогда не принимают на себя не свойственных им функций. Так, Санкхья за века превосхитила учение о «специфичности возбуждения разного рода рецепторов» — достижение современной физиологии. Механическое возбуждение зрительных рецепторов вызывает не осязательное, а зрительное восприятие (например, ушиб глаза вызывает ощущение света).

¹⁰⁷ *Объединение* — Дейссен переводит: «агрегат» и замечает, что Нилаканта понимает здесь слово самграха (объединение), как авидья — неведение.

¹¹² *Силу* — Дейссен дает интерпретированный перевод; он поясняет, что под «виддхи» надо понимать нравственное обоснование, произхождение и под бала, силой, — деятельность вообще, обуславливающую возможность существования.

¹¹⁴ *Четверку* — речь идет о динамическом кватернере, символизируемом вьюхами (ипостасями) пуранического вишнуизма (бхагаватов и панчатринов) (ср. XII, гл. 353, 12 и сл., а также словарь: вьюха, санкаршана, анируддха). Эта концепция близка числовой символике пифагорейцев и еврейской Тетраграмме.

¹²¹ *Исчезает* — букв. «уже не замечается».

¹²³ *Постепенно* — задача постепенного накопления количества, осуществляющего революционный скачок в качественное, рано была поставлена мыслителями древности. Настоящий текст является образцом того, как индийская философия нащупывала диалектику перехода. В Греции та же задача была превосходно сформулирована в задаче «о лысом»: при таких количественных изменениях количество переходит в качество — при выпадении одного волоса человек не облысеет, двух волос — тоже и т. д., наконец, наступает момент, когда приходится признать явление нового качества — облысение. К этой задаче непосредственно примыкает задача о непрерывности движения в любом количественном ряду, условная единица которого неизбежно создает разрывы между единицами. Действительно ли все в мире непрерывно, или, наоборот, все неизбежно прерывисто? Оба ответа на этот вопрос считались возможными. Ранние буддийские шуньявадины именно так строили мир из каких-то условных временно-пространственных единиц, которые они называли «дхармы», в смысле державы, опоры. Дхармы мгновенно возникают и мгновенно исчезают, как отдельные кадры кинематографической ленты. Таким образом, в действительности есть лишь пустота (шунья), в которой неизвестно как и неизвестно зачем возникают и исчезают дхармы. Ясно, что такая концепция в принципе отрицает какую бы то ни было теорию познания. Проблему непрерывности школа Санкхьи разрешала положительно, да иначе и нельзя было ожидать, учитывая реалистическое разрешение вопроса о причинности школой, вернее школами Санкхьи; в учении о причинности Санкхьи не оставляла места для пустоты: пракрити Санкхьи — полный континуум, где не может возникнуть сомнения, что Ахилл догонит черепаху. Такая задача могла возникнуть в Греции и то в период упадка, так как Гераклит в годы, когда в Индии создавалась «Мокшадхарма», установил свой принцип *pana ge* (все течет).

¹³¹ *Троякую цель* — законного, полезного, желанного; семь ее сочетаний: по одному, двум, трем (Дейссен).

¹³¹ *Освобождения* — в бомбейском издании следует шлока, отсутствующая в калькуттском: «у того, кто на приятное-неприятное, сильное-слабое не смотрит равным взглядом, какие признаки освобождения у такого можно найти?» (по Дейссену).

¹³³ *Атмана* — Дейссен переводит: «он находит успокоение в себе самом и через самого себя» и ссылается на Чханд. уп., 8, 3, 2.

¹³⁴ *Четверояких* — Дейссен поясняет: соп, чувственные удовольствия, пища, наряды.

¹³⁵ *Под одним зонтом* — равносильно: «под одним скипетром, под одной державой», зонт — символ царской власти.

¹⁵⁸ *Трое* — по толкованию Нилаканты: «прибыль, устойчивость, убыль» (Дейссен); характерно, что ни текст, ни комментатор даже и не упоминают о народе.

¹⁶⁹ *Пустоту* — так букв.; Дейссен дает интерпретирующий перевод: «Если бы я вошла в твое существо, от которого ты отрешился». Но при таком переводе снижается философский уровень подлинника и утрачивается историко-философский оттенок. Термин «пустота» не свойственен философии Санкхьи, которая рассматривает природу (пракрити), как безусловно реальный континуум, для Санкхьи в проявлен-

ном не существует пустоты, так как даже акаша, пространство, не пустота, а — материя, но только в тонком ее состоянии. Выражение *сипуа* применительно к психике свойственно школам раннего буддизма (*шуньявадины*).

¹⁷⁵ *Сема* — ср. гл. 322, 34.

¹⁷⁷ *Обособленности* — *пуруша* хотя и сочетается с *праkritи*, но не пятнается ею, «как лепестки лотоса не смачиваются водой», поэтому и не происходит «смешения каст» при соединении «бытия и небытия», то есть *пуруши* и *праkritи*, для освобожденного, знающего, что во всех формах пребывает единый *Пуруша*.

¹⁷⁷ *Бытия-небытия* — подразумевается бытие освобожденного *Пуруши* и небытие *Праkritи*, которую оставил *Пуруша*.

¹⁷⁸ *Обособлен* — для истинно освобожденного нет ни каст, ни ступеней жизни (*ашрама*), так как становящийся санньясином снимает все кастовые грани; состояние санньясины не входит в ряд ступеней жизни, так как оно не обязательно и может быть принято в любое время жизни. Санньясин осуществляет в себе истинное единство *пуруши*, и для него «иное», множественность, возможна только в бытии, а не в бытии; а потому «иное» в действительности не есть бытие, но и бытие существует в «ином» в силу закона тождества.

¹⁷⁹ *Муха* — взятые в кавычки слова — логическая формула, нечто вроде *barbaga* аристотелевской логики. Индийская логика строится не на силлогизме, а на индукции по закону аналогии (ср. логику Дж. Ст. Милля).

¹⁸⁴ *Праздник Сомы* — *saitra* — особо торжественный двадцатидневный праздник.

¹⁸⁶ *Под чужим видом* — ср. гл. 322, 72.

¹⁸⁶ *Дхарму* — ср. гл. 322, 64.

Г Л А В А 323

² *Сущности* — Нилаканта поясняет: Брахмо.

² *О жертвоприношении* — Дейссен переводит: «творческой деятельности».

⁸ *Супостаты* — Нилаканта поясняет: «страсти».

¹⁶ *Слева* — обходят покойника (ср. «Махабхарата», XI, 23, 40; в IV вып.), а чтимого живого человека — справа. Обход живого человека слева есть выражение неуважения.

¹⁸ *Нетщетные* — ср. гл. 175, 7 и прим. — такой эпитет ночи выражает ее значение для счета времени (считали по ночам, а не по дням).

²¹ *Слепящий* — тамас рассматривается не просто как отсутствие света, а как сила, активно закрывающая свет, а потому и слепящая (фактически долгое пребывание во тьме ведет к утрате зрения). Аналогично и умственную тьму индийская философия рассматривает не просто как отсутствие знаний, а как неправильное знание, ведущее к заблуждению (*moha*).

⁴⁴ *Горы* — нет возможности передать сложный прием *дхвани*, вложенный в эту шлоку, передающую фантазмагорию предсмертных видений, с расплывающимися, один в другой переходящими образами. *Хираньягарбха* — значит и «золотой», и «вечный»; как эпитет Брахмо, *Хираньягарбха* есть не только «золотое», но и «вечное» семя; таким образом, говорится, что умирающий видит «золотую вечность». Далее в тексте употреблено слово «нага» — «гора», «дерево», «змея»; любой из этих значений подойдет для перевода, но для читающего подлинник они колыхнутся, претворяясь одно в другое, как видения. Следующее слово «адри» еще усиливает впечатление: это точило напитка вечности — *сомы*, а потому это облака, выжимающие из себя дождь, а потому — горы с их потоками, а потому — вечнозеленые шапки деревьев. Если в сумерки, когда еще небо светло, а на горы уже легла тень, смотреть на близкий рельеф горы, налегающий на небо, то, по закону контрастного наложения образа, вскоре начинаешь видеть еще более светлый контур, змеей обтекающий горный рельеф. Это впечатление с потрясающей художественной правдой передал художник Чурленис в своей «Змеиной сонате». Она невольно возникает в памяти, когда вчитываешься в гениальную шлоку «Мокшадхармы». Кстати сказать, Чурленис, написав серию картин, которым он по своей манере дал музыкальные названия, умер, не выдержав силы своего гения, прозревавшего образы, подобные тем, о которых говорит эта шлока.

⁴⁶ *Раджа* — «вор украдет, раджа — отнимет» — острое социальное сопоставление!

⁴⁸ *Следует давать* — здесь отдается то, что обеспечивает жизнь в потустороннем мире, следует понять, что именно обеспечивает потустороннее существование; нужно научиться смотреть на жизнь как на жертвоприношение.

⁵⁵ *Правдивость* — ср. оправдание Дамаянты («Наль» — вып. I, XXIV, 119) и Ситы («Повесть о Раме», вып. III, 291, 197).

⁵⁷ *В дороге* — «земной», как понимает Дейссен, отвергающий толкование Нилаканты, считающего, что здесь говорится о потусторонней дороге. Пожитки — мирские связи, а мухи — всякие напасти; вторая полushлока довольно насильственно связана с первой.

⁶⁵ *Первым* — последним. Потому, что со смертью для умершего кончается этот мир, а первым потому, что впервые (в данном сознании) человек вступает в иной мир. Дейссен поясняет: последним и первым, то есть одиноким.

⁶⁹ *Приобщится* — мысль шлоки выражена неясно вследствие пропуска дополнения и двоякого значения глаголов, так что приходится давать неточный, интерпретированный перевод. Дейссен указывает на возможность двух толкований, но их может быть и больше, так, например, «щедр к кому-либо» можно перевести и «рьяно (преследует) что-либо»; «(высшему) приобщается» можно перевести «сам себе судья».

⁷⁵ *Слева* — см. прим. к гл. 323, 16.

ГЛАВА 325

¹⁹ *Гандхарвы* — повторение в подлиннике, равно как «хранители мира» — «боги».

ГЛАВА 326

¹¹ *Высокий цвет* — то есть стал брамином; «каста» — слово не санскритское, а португальское. В древнеиндийском обществе социальные группы назывались *вагпа* — «краска», «цвет», а позже — *jata* — «рождение, урожденность». В данном случае упоминание о касте сделано по двум причинам: для определения касты учитывалась не только каста отца, но и матери, так как ребенок брамина от матери более низкой касты уже не принадлежал к касте браминов, а считался иным, более низкой подкасты (в зависимости от касты матери). Так как «матерью» Шуки была «женская» часть прибора для добывания огня «аруни», то определение касты Шуки становилось сомнительным. Кроме того, обряд возложения браминского шнура, как знак утверждения в касте, совершался по достижении мальчиков 6—7 лет, до этого же возраста ребенок еще не считался членом касты; но Шукa был утвержден в касте уже с самого рождения.

¹³ *Лани* — пепел, кружка, шура черной лани — атрибуты Шивы и йогнов-шивантов.

ГЛАВА 327

⁷ *Освобождения* — тема о брамине, получающем наставление от кшатрия или даже от человека еще более низкой касты, неоднократно повторяется в «Махлбхарате» (Беседа брамина и охотника, беседа Джаджали и Туладхары и пр.). Хотя индийские историки философии склонны приуменьшать значение этой темы в Упанишадах, но и здесь этого момента никак нельзя сбросить со счетов. История Гаргьи, пришедшего поучать царя Аджаташатру в Кауш. уп., 4, 1 и сл., в Брх. уп., 2, 1 и сл. Царь Правахана поучает браминов (Чханд. уп., 1, 8, 1 и сл.). Поучение Шуки Джанакой по фабуле — вариант поучения Шветакету царем Праваханой (ср. Брх. уп., 6, 2, 1).

¹¹ *Для него* — кшатрии могли совершать жертвоприношения только через браминов. В тексте употреблен термин *уајау*, означающий чеолюка, поручающего бра-

мину требу и оплачивающего расходы по жертвоприношению; такой человек назывался также «хозяином жертвы»: полагающаяся за жертву награда шла в пользу «хозяина», а его коровы — в пользу брамина.

¹⁴ *Страны бхаратов* — то есть Индии.

¹⁵ *Разные земли* — текст предполагает, что Шука, сын Кришны Островитянина (Двайпаяны), жил где-то на острове вне Индии, и поэтому он должен проходить многие страны, чтобы попасть в Арьяварту, страну бхаратов. Нельзя, конечно, относиться как к реальным географическим данным к упоминанию о стране Гунов, Китае и прочее, но нельзя пренебречь указанием традиции, что «Махабхарата» была создана живущим вне Индии Островитянином, которого эпос называет физическим родоначальником кауравов-бхаратов. Неизвестно, истолковывался ли как-нибудь этот момент исследователями «Махабхараты». Во всяком случае учесть его для будущего можно и должно.

¹⁶ *Как птица* — исполняя волю отца, Шука добрался до Индии как обыкновенный человек, но решил, что запрет пользоваться йогическими силами не распространяется на путешествие по Индии, а потому закончил свой путь полетом. В истории Шуки очень подчеркивается способность левитации, что связано с его именем «Попугай».

¹⁷ *Не видел* — интересно сравнить полет Шуки, «могучего йогина», с полетом Галавы, еще не достигшего совершенства (ср. «Путешествие Бхагавана». Повесть о Галаве, вып. III этой серии).

³¹ *В саду Куберы* — в подлиннике «чайтрататха», то есть «относящийся к гандхарве Читрататхе» («Пестрая колесница»); этот гандхарва насадил сказочный сад Кубере, владыке сокровищ, поэтому сад и носил имя своего устроителя.

ГЛАВА 328

¹⁸ *Довольный* — брамину хотя и не запрещается многоженство, но и не рекомендуется.

²⁰ *По уставу* — этот обряд, называемый «прагнагнихотра», то есть «приношение пран (жизненных токов) огню», или «антарам агнихотра», — внутреннее приношение огню, подробно описывается в Агнихотре уп. и в Чхандогье уп., 5, 18, 1 и сл. Огонь, на котором совершается такое жертвоприношение, называется Вайшванара — общечеловеческий и является понятием, близким к понятию «прана».

²³ *Освобожденья* — это основное положение Санкхьи и Джнана-йоги, доведенное до предела адвайтистами, оспаривалось более низкими ритуалистическими течениями; так, одна из поздних Упанишад Prāṇāgnihoṭra (ее не комментирует Шанкара) начинается с того, что объявляет прагнагнихотру «сутью Упанишад», силой которой можно достичь освобождения, не соблюдая ни одного из основных требований Вед — жертвоприношение «агнихотра» и оставив Санкхью и Йогу.

²⁵ *Четырех* — таким образом, текст считает и ступень санньясина, обычно не включаемую в счет, как необязательную.

⁴¹ *Одежда* — несколько необычное сравнение объясняется персеверацией; психологически ряд строится так: Атман окутан оболочками (буддхи и пр.); тьма окутывает предмет... логически требовалось бы подыскать нечто, аналогичное Атману, например, «человек», но психика инертно идет по линии «окутывание оболочками», и высказывает слово «одежда».

⁴⁴ *Его* — противоречивые, утверждения текстов об учителях Джанаки (Панчашикха, Яджнавалкья, Капила) следует отметить как безразличное для истории Санкхьи: была ли Санкхья сначала атеистической (линия Панчашикхи) и лишь впоследствии была переработана вишнуитами в теистическую, или же развитие системы протекало в обратном порядке. Кому из учителей можно отдать первенство? Есть мнение, что Панчашикха был учеником Двайпаяны Кришны и переработал его теистическое учение в атеистическое. Дасгупта же считает, что первым систематическим изложением Санкхьи, дошедшим до нас, является учение Панчашикхи (Dasg., I, 217), ученика Атри. Кришна Двайпаяна был учеником Asuri, об учении которого ничего не известно. Нельзя упускать из виду, что Джанака был другом Яджнавалкьи (Брих. уп., 3, 1 и сл.), учение которого было атеистическим и несло зачатки концепции Санкхьи.

⁴⁵ *Не знаешь* — этим объясняется то, что Двайпаяна послал сына к своему ученику Джанаке, который должен изложить от Двайпаяны воспринятое учение (ср. предыдущую шлоку). Двайпаяна не хотел лично раскрыть Шукре его великое призвание и предоставил сделать это своему ученику.

⁴⁶ *Из боязни* — так как гордость и самомнение — препятствия на пути Освобождения, устранение которых обязательно.

⁴⁸ *Таких* — так в тексте; оборот не четок; под «такими усилиями» нужно понимать усилия, совершенные ради достижения перечисленных качеств.

ГЛАВА 329

⁷ *Мирохранителя-бога* — боги четырех стран света.

⁸ *Умерщвление плоти* — здесь Вишну еще ясно сохранил свой древний солярный аспект. Химават и север сливаются в одно представление. Вишну «совершает умерщвление плоти» — точка восхода солнца передвигается в зимние месяцы к югу, чтобы 21 декабря достичь крайнего положения (зимнее солнцестояние); в это время солнце «слабеет». После солнцестояния как бы рождается «новое солнце», «сын» «старого солнца» и ради рождения этого сына солнце занимается «умерщвлением плоти». Движение солнца, столь важное для земледельцев, породило много мифов. Иногда солнце не «порождает сына», а просто дряхлеет и должно лечиться чарами — миф о лечении Изидой «его величества Ра»; иногда оно само себя сжигает и возрождается из пепла (Феникс).

⁸ *Кумара* — об этом подробнее смотри в «Повести о рождении Сканды» — «Беседа Маркандей», вып. IV, гл. 225 и сл.

¹⁰ *В браминстве* — Сканды, как сын Шивы, «брамин из браминов».

¹³ *Сын Паваки* — Сканды; Павака («Очищающий») — здесь эпитет Агни. О том, как Сканды стал «сыном двух отцов», подробно говорится в «Повести о рождении Сканды» (см. «Беседа Маркандей», вып. IV этой серии).

²⁰ *Безыкозновенный* — Шива. Двойственная природа Шивы выражается в ряде символов: его производительная сила символизируется лингой и быком, изображение которого Шива носит на своем знамени. Его разрушительная сила символизируется пепельно-бледным цветом лица, пеплом костра, на котором сжигается умерший, черепом в руках или ожерельем из черепов. Синтез этих сил дан в изображении «ардханара» (полумужчина): правая половина Шивы мужская, левая — женская. Наиболее синтетическим символом является изображение пляшущего Шивы, где каждая деталь, казалось бы, самая незначительная, полна своего особого смысла.

²² *Проникнуть* — поздняя черта в мифологии Шивы: обычно он изображается в окружении всякой нечисти.

²⁴ *Махадэва* — повтор в подлиннике.

²⁶ *Великий подвижник* — повтор подлинника.

⁴⁰ *Без шестого ученика* — в подлиннике оборот, который в переводе может быть двусмысленным: «кроме нас, да не достигнет славы шестой ученик».

⁴⁴ *Веды* — этот маленький эпизод весьма значителен для истории культуры. Великий мудрец древней Индии (кто бы он ни был) понял опасность коллективного эгоизма замкнутых в себе школ. По убеждению древних индийцев, Веды были источником всякого знания, и мудрец признает право каждого пить из этого источника. Мало того, он вменяет в обязанность знающему помочь незнающим, но ищущим знания. Это не прозелитизм фанатиков, а стремление научить мудрости, учительство. В этом отношении Индия далеко опередила другие древние народы.

⁴⁶ *Знание* — так букв. в калькуттском издании. Дейссен переводит: «Nun und nimmer darf die Wissenschaft einem solchen mitgeteilt werden, der unbedachten Wandels ist».

ГЛАВА 330

⁴ *Для распространения Вед* — текст предполагает легенду о том, что Вьяса был редактором Вед и в его редакции они распространялись.

²³ *Правильно* — по верованию индийцев, мантра, неправильно произнесенная, бессильна.

³¹ *По порядку* — здесь текст обрывается вставкой — отрывком учения о пранах.

³⁵ *Прана* — первичное значение слова «прана» — «дыхание», а потом «жизнь». В некоторых из более ранних Упанишад учению о пране придается ведущее значение. В Упанишадах можно проследить сложный и весьма поучительный процесс развития и слияния понятий Пища — Дыхание (Прана) — Атман — Брахмо. Словоупотребление Упанишад позволяет заключить, что в местах, где слово Прана употреблялось в единственном числе, его нужно понимать как обозначение единого принципа Жизни, близкого Брахману и Атману, а там, где слово ставится во множественном числе, речь идет просто о дыхании и о токах («ветрах») тела, движущихся в разных направлениях и осуществляющих отправления тела. Это замечание высказал Дейссен.

³⁶ *По первому пути* — учение о разных путях, по которым ветер гонит облака, есть объяснение правильно подмеченного факта послышного распределения воздушных течений; если облака попадают в разные слои, их движение может оказаться даже встречным. Такие слоистые течения часто бывают при надвигающемся антициклоне, что может быть предвестником бури, ливня.

⁴⁶ *Небесная Ганга* — Млечный путь.

ГЛАВА 331

⁸ *Есть страдание* — букв. есть признак страдания.

³⁹ *Ветер* — у Дейссена добавлено: «щедрость — ветрило».

⁴⁴ *На высшем* — то есть Махан (Буддхи или Вселенская Душа) опирается на так называемую «двадцать пятую таттву». Определение «верха» и «низа» очень часто нарушается в бесконечных вариантах, излагающих систему таттв, созданную разными ветвями школы Санкхьи. Перечисление таттв обычно дается в порядке, обратном тому, который принят в изложении их развития. В данной шлоке, например, говорится, что Махан опирается или основывается на высшем; таким образом, троп не помогает, а затрудняет понимание. Если утверждать, что Махан «основан» или «опирается» на что-либо, то в пространственном представлении мыслится что-то, расположенное ниже, какая-то основа, фундамент, а внезапно проявившееся «высшее», взятое из иных представлений порядка развития, где каждый последующий член представляется более плотным, чем предыдущий, сбивает строящийся в воображении образ. «Исправлять» такие «непоследовательные» места и ставить в «нужном» порядке переводчик, конечно, не имеет права: они должны быть переданы так, как их дает подлинник.

⁴⁵ *Саттвы* — это перечисление (санкхьи) — довольно оригинальный вариант многочисленных построений системы таттв. Дасгупта высказывал интересную мысль о диалектической связи учения о пране (пранах) и о гунах. Учение о гунах считается настолько специфичным для Санкхьи, что Дейссен определяет «предысторию» Санкхьи в Упанишадах (Чханд., Брих.) по первым намекам на гуны. В процессе развития Санкхьи все более утверждается роль гун в космогенезе, и все более ослабляется роль пран, так что в Санкхья-карикe она сводится почти на нет. Параллельно диалектическому развитию учения о пранах и гунах развивалось учение о таттвах, создавались различные их системы, отличавшиеся друг от друга, главным образом, различным распределением именовании высших членов системы: буддхи (Махан), аханкара и т. д. Когда теория гун получила достаточно четкую формулировку, то оказалось, что в системе таттв все места заняты, и определить в ней место гун не так-то уж просто. Обычно гуны не включаются в систему «основ» таттв, так как рассматриваются не как особые элементы строения материи, а как неперменное состояние этих элементов, таттв. Разбираемая шлока не включает в перечисление пять исполнительных индрий, а также тонких элементов (танматрас), соответствующих в психике пяти грубым сутям — махабхутам. В следующей шлоке говорится уже не о 17 элементах пракрити, а о двадцати четырех по наиболее распространенной схеме таттв, принятой и Санкхья-карикой.

⁵⁷ *Вынужден родиться* — букв. «получает лоно».

ГЛАВА 332

⁴ *Отказа от желательного* — Дейссен указывает на близость этой формулы с первой истиной буддизма.

ГЛАВА 333

¹¹ *Как бы отрешившийся* — в этом высказывании можно видеть выпад против буддизма, отрицающего крайности аскетизма и вместе с тем проповедывавшего отрешенность от желаний, надежд. Крайние аскеты считали недопустимыми такие «по-блажки» и обвиняли буддистов в лицемерии. В «Махабхарате» нередко можно встретить следы идейной борьбы между браминистами-индустами и буддистами; с другой стороны, встречаются и явные заимствования от буддизма с его беспощадной логикой. Иногда очень трудно разграничить, где кончается буддизм и где начинается Санкхья.

¹³ *Недостижимого* — апрапья есть то, чего нельзя взять, захватить. Если придавать такое значение слову, то смысл высказывания сводится к отрицанию карма-йоги. Такого отрицательного отношения к карма-йоге придерживается Шанкара, который даже в комментариях к «Бхагавадгите» не останавливается перед прямым искажением текста, чтобы подогнать его под свою теорию. Дейссен придает здесь значение слову апрапья «не суженый», «не предназначенный». Такое понимание придает тексту несколько фаталистический оттенок, мало свойственный индийской философии, настаивающей на том, что судьба человека определяется его делами, а не внеположным человеку «жребием».

¹⁸ *Позор для рода* — рождение уродо считалось позором для семьи. Речь идет именно о физическом уродстве, что подчеркивается упоминанием о нормальной беременности.

¹⁹ *Знаками* — в шл. 18—19 противопоставление: бывает, что от благочестивых родителей происходят плохие сыны, а у помышляющих только о богатстве для себя — хорошие дети.

²³ *Зародышем* — таким образом, зародыш представляется чем-то вроде блуждающего огонька, ищущего возможности развиться, использовав для этого «бессознательное семя».

²⁵ *Сознательной* — букв. «воли творца».

⁴⁴ *Покинул* — ср. гл. 331, 40.

⁵⁴ *Сома* — высказывание построено на двойном смысле слова «сома» — «напиток богов» и «месяц». Путь предков ведет на луну, откуда души ниспадают с росой (сомой), возникшей из месяца (сомы). Учение об этом развито в Чханд. уп., 5, 3—10 и Брих. уп., 6, 2 и сл.

ГЛАВА 334

³ *Ноги* — существует несколько медитационных поз в зависимости от характера и цели медитации, детали которой уточняются соответствующим положением конечностей (мудра — жест).

ГЛАВА 335

¹ *Четыре порока* — Нилаканта, ссылаясь на Санкхья-карику, 23, 44—45, уточняет: невыполнение долга, неведение, нерешительность, отсутствие божественной власти (Дейссен).

ГЛАВА 336

⁸ *Дхармой* — миф о рождении Нараяны от Дхармы мало распространен, обычно Нараяна изображается как первоисточник Вселенной.

¹¹ *Жилы* — то есть стала видна подкожная венозная сеть; есть изображение голодающего Будды, где эта сеть изображена очень реалистично.

¹⁴ *Сердечным влечением* — тавтология подлинника — *hridi hricchraya*. Дейссен переводит: «сердечная любовь».

¹⁵ *Пребывает* — то есть мир изшел от Нары-Нараяны и вечно пребывает в них как в двойце, пол которой еще не отдифференцировался. Позже Нара приобретает женский характер, но никогда поляризация Нары-Нараяны не достигает степени определенной божеской четы, вроде Кришны-Радхи или Шивы-Кали. Нара-Нараяна — это скорее олицетворение первой диалектической пары, нечто вроде сизигии гностиков.

¹⁶ *Четырехликим* — эти символы близки символике чисел новопифагорейцев с их теорией становления тетрады: двойца, произошедшая от разделения целого (ср., например, миф о происхождении «душ-половинок» в «Пире»), порождает триаду как вторичное соединение, обычно символизируемое сыном божественной четы. Так единое целое, творческая триада, становится тетрадой. Здесь текст только намечает этот процесс: мысль развивается ниже в теории ликов Вишну (вьюха).

¹⁹ *Отпрыска дхармы* — Дейссен указывает возможность и другого перевода: «оба праведника».

²¹ *Предстал* — предполагается, что Нарада, созерцая Нару-Нараяну, оставался для них невидимым.

²⁴ *Махадэва* — здесь — эпитет Вишну-Нараяны, хотя обычно он прилагается к Шиве.

²⁵ *Пураны* — есть основание понимать это слово не как нарицательное, а как собственное имя, так как развиваемое ниже учение, в частности о Вьюхах и Санкаршане, весьма близко концепциям Бхагавата-пураны. Если это так, то нужно принять относительно очень позднюю датировку текста, так как Пураны датируются приблизительно серединой I тысячелетия н. э., то есть примерно на тысячу лет позже, чем ранние тексты «Махабхараты».

²⁹ *Вечную тайну* — Дейссен переводит: «тайну Атмана» (*ātmaguhyam*) и «неразрешенную для сообщения» (*avāṣyam*). Лингвистически необязательный, такой перевод затрудняет передачу смысла. Естественно думать, что Нараяна, отвечая на вопрос, говорит именно о своей тайне, которая есть Атман (см. следующую шлоку); как верховный бог, естественно, он говорит о неизреченной (для других) тайне, а не о запрещенной (неизвестно кем).

³² *Возникла* — учение о возникновении Праkritи от Пуруши — решительное отступление от позиций дуализма школы Санкхьи возврат к монизму Упанишад. Это особенно важно отметить, так как «Нараяния» есть основной теологический трактат вишнуизма.

³⁷ *Викрита* — Дейссен, следуя бомбейскому изданию, читает два последних имени — *Argvāk* и *Kṛita*.

⁴⁰ *Их* — Дейссен относит это местоимение к богам и предкам, но его можно отнести и к 21 творческому началу, о которых говорится.

⁴¹ *Качеств* — Нилаканта поясняет: 11 индрий, 5 пран, манас, буддхи (Дейссен).

⁴¹ *Пятнадцати частей* — ср. Брх. уп., 1, 5, 14—15 и прим.

ГЛАВА 337

⁴ *Четыре отверстия тела* — см. гл. 270, 23 и прим.

⁹ *Без испражнения* — *nispanda* по БПС «стекающий, излияние, проливающаяся жидкость»; значение «мгание», как переводит это слово Дейссен, БПС не дает.

¹⁰ *Отводящие глаза* — то есть умеющие делать себя невидимыми.

¹¹ *Четырехрукие* — так понимает Нилаканта значение слова мушка-баху. Свое толкование Нилаканта подтверждает ссылкой на Ригв. уп., X, 38, 5 (ср. также русское «мышка», «подмышка» и «мышца»). Дейссен берет основное значение слова: мушка — «мышь» и «яичко» и переводит: «с четырьмя яичками». В индийском искусстве почти нет полностью обнаженных фигур, исключение — искусство джайнистов, позднее (махаянистское) буддийское искусство. Изображений, подтверждающих толкование Дейссена не встречалось на репродукциях и в соответствующей литературе. Четверорукие же изображения встречаются сплошь и рядом, таким образом, памятники изобразительного искусства подтверждают мнение Нилаканты.

¹¹ *Языками* — ср. «Бхагавадгита», XI, 30.

²¹ *Безначальному* — букв. «без начала, середины, конца».

²⁸ *В единомыслии* — упоминание о коллективном творчестве при создании новых священных, законодательных книг свидетельствует о позднем их происхождении: значение новых текстов, данных взамен старых, привычных, подкрепляется авторитетом коллективного творчества и созданием легенд об их древнем происхождении. Подобным же образом укреплялся авторитет греческого перевода Библии, сделанного в Египте якобы семьюдесятью переводчиками, порознь сделавших переводы, совпавшие слово в слово. О позднем происхождении «Нараянии» свидетельствует безоговорочное признание текстом четырех Вед. Классовый характер религии сатватов подчеркивается тем, что установление ее приписывается радже.

⁴³ *Ни есть* — букв. «ни называется».

⁵⁰ *Потомством* — в калькуттском издании стоит *prajāvanto*, что значит «обладающий потомством», «многодетный». Дейссен переводит: «*Werdet ihr zu Wissenden*» (*prajñavanto?* — Б. С.) *werden*», что трудно понять в данном контексте. Естественно, что с распространением учения его творцы получают «духовное потомство», но почему они лишь тогда «становятся знающими» — непонятно.

ГЛАВА 338

³ *Упаричара* — ср. гл. 337, 19, где говорится, что Упаричара получил учение сатватов от Сурьи.

¹⁰ *Но скот не убивался* — это противоречит самому названию обряда ашвамедха — «жертвоприношение коня» — видимо, название сохранилось, а сам обряд изменился. Упоминание о бескровной жертве знаменательно как признак укрепления бескровного культа Вишну, противопоставленного кровавому ведическому культу.

¹³ *Свою часть* — при жертвоприношении каждый бог получал положенную ему порцию яств, напитков, курений.

¹⁵ *На моих глазах* — Брихаспати разозлился из-за того, что Нараяна посмел не явиться на его зов и явился радже, поколебав таким образом авторитет жреца; но жрец яростно отстаивает свои прерогативы от покушающегося на них кшатрия. Таково классовое значение этого несколько комичного эпизода. Борьба вишнуизма с ведической религией есть своеобразное выражение все той же классовой борьбы, и проходила она далеко не спокойно, раз жрец до того разъярился, что принялся бить ложкой нового бога, дерзнувшего нарушить стародавние приличия.

¹⁸ *Неустойчив* — в подлиннике игра слов *kṛita* и *acikrīthān* — «увлекаться», «зарываться». Букв.: «Это не устав (дхарма) крита-юги, что ты даешь себя увлечь ярости».

¹⁹ *Не следует гневаться* — то есть бог не заслужил твоей ярости, нарушив ведический этикет: ведические боги — одно, а Нараяна — иное; он особенный, которого изволь принять, смирив свою ярость.

²⁴ *Нараяны* — в подлиннике труднопереводимый оборот *nārāyaṇātmakam* — «тот, чья сущность — Нараяна». Дейссен переводит: «*in seiner Wesensform als Nārāyaṇa*».

²⁵ *Обряд омовенья* — *avabhṛitha* — название очень сложного обряда омовения священнодействующего и жертвенной посуды перед жертвоприношением.

⁴⁵ *Как должно* — букв. «слово с (правильным) произношением и ударением».

⁴⁶ *Пять сроков* — ежедневных жертвоприношений, так называемая *pañcākāla*. Дейссен замечает, что в бомбейском издании дана сноска: «*pañcarātha*».

⁵⁷ *Того Ману* — то есть Ману данного мирового периода, так как каждый мировой круг управляется своим, особым Ману.

⁶³ *Проклятья брамина* — опять явный мотив борьбы классовой, под видом религиозной: раджа, кшатрий, хоть и выполнявший свой долг «охранителя народа», как представитель новой религии подвергается проклятью брамина, хранителя ведических традиций, однако новый бог спасает своего поклонника.

³ *Агнца* — *ajā*, значит «агнец» (как неполовозрелый) и «непроросшее семя», «не обсеменившийся», на этой игре слов и построен спор, символизирующий борьбу нового, бескровного культа со старым, кровавым.

⁸ *Спор* — эта новая социальная черта свидетельствует об укреплении класса кшатриев и стремлении посягнуть на авторитет браминов в самой существенной их функции — безусловной компетенции в религиозных вопросах. То обстоятельство, что сам брамин уступает свои прерогативы, является моментом гиперкомпенсации браминов, редакторов «Махабхараты».

¹³ *Полагает* — защита нового бескровного культа браминами, а старого — кшатрием — также явная редакционная передержка, свидетельствующая о пошатнувшемся положении браминов, с одной стороны, под давлением нового культа Вишну, с другой — победоносным распространением буддизма. Редакционная правка сделана неуклюже, и бросается в глаза расхождение данной версии с сообщением предыдущей главы о том, что кшатрии требовали замены кровавых жертв бескровными и что Упаричара даже ашвамедху превратил в бескровный ритуал.

¹⁶ *Богов* — редакторы, пытаясь восстановить авторитет браминов, не замечают, что они ставят ришей в весьма двусмысленное положение: сами же риши обратились к суду раджи, а когда его решение пришлось им не по нраву, проклинали раджу. Это противоречит постоянным требованиям быть выдержанным, справедливым.

²² *Гуру* — здесь это слово употреблено в широком смысле: чтимый, учитель, родитель; Дейссен переводит: Meister.

²⁶ *Васор дхара* — *vasor dhārā* — «изобильный поток» или «приношение васу». «Васу» в таком контексте — значит богатство, изобилие; так называется особое возлияние масла (*ghrita*) при ритуале приношения жертвы огню (Дейссен). Упоминание о «васор дхаре», несомненно, связано с родовым именем Паричараки-Васу. В тексте «Нараяния» уже дает себя чувствовать стиль более поздних вишнуйских писаний с выраженной любовью к символизации, иносказаниям.

²⁹ *Риши* — они здесь упомянуты в силу инерции формулы, так как по смыслу рассказа они не могли участвовать в таком своеволии богов. Здесь боги мыслятся скорее как кшатрии, солидаризирующиеся с попавшим в беду раджей (Индра ведь тоже раджа).

⁴² *Бхишма сказал* — ремарка сделана не к месту, так как и все предыдущее есть непрерывная речь Бхишмы. В калькутском издании счет шлок здесь сбит, и, чтобы подогнать его два раза через шлоку, полушлока считается за целую. Заключение слова Бхишмы подходит к предыдущей (338 гл.): Последняя полушлока явно не согласована с предыдущей, где утверждается окончание рассказа. Чтобы это сгладить, Дейссен вносит в последнюю полушлоку не имеющие соответствия слова: *posh gepaueg*, но это мало помогает. Все эти соображения позволяют считать гл. 339 неуклюжей браминской вставкой, стремящейся смягчить впечатление от явно кшатрийской гл. 338, сильно унижающей браминов: Брихаспати выведен в гл. 338 резко карикатурно, брамины сами признают свою неспособность видеть нового кшатрийского бога, благоволившего явиться своему поклоннику — кшатрию только ради его бхакти, тогда как брамины при всем старании не заслужили этой милости старым, испытанным средством — аскезой. Все эти моменты вполне согласуются с «Бхагавадгитой», XI, 53 и сл.

⁴² *Те люди* — то есть обитатели Белого острова.

⁴³ *Сосредоточив мысли* — в тексте стоит слово *aikātana* — «согласованность», «согласие», «единомыслие». Таким образом, текст позволяет два варианта понимания: первый дан в переводе, второй: «беспрекословно слушай» или «в единомыслии слушай».

⁴ *Пуруша* — из длинного перечисления имен и качеств Нараяны переведены только начало и конец, так как такое перечисление представляет узкоспециальный интерес и для настоящего издания лишь обременительно, тем более, что уже дан выше образец такого перечисления (имена Шивы). Дейссен дает полный текст гл. 340.

² *Звезды* — нет возможности сколько-нибудь адекватно передать смысловую насыщенность слова *dhishnya*; нужно считать, что первичное значение этой отглагольной формы — «мыслимый», «умственный»; отсюда — «духовный», отсюда — через смысл «священный» совершается переход к самому близкому для индийца свястному предмету — огню; здесь смысл расширяется до представления «источник ' света», «звезда»; возвращаясь к первичному значению, — «мелькнувшая, как мысль, звезда», «метеор», «вспышка мысли», «озарение»; от понятия «огонь» — «жертвенник» и в соединении со смыслом «звезда» — «Созвездие жертвенника» (название сохранилось и в современной астрономии). Слово *dhishnya* уже несет в себе весь смысл развертываемого дальше, изумляющего своей художественной правдой переживания в его смысловых и красочных переживаниях; это настоящее чудо искусства.

¹⁴ *Образы* — Нара, Нараяна, Хари, Кришна, Сваямбхува (см. гл. 336, 9).

²⁰ *Несомненно* — здесь текст прерывается, по-видимому, позднейшей вставкой учения о вьюхе, так как получается явная неувязка между повелением немедленно уходить и дальнейшим длинным поучением.

³⁸ *Правдоймной* — в шл. 36—37 дается теологическая интерпретация диалектики единое — множество. Тетрада проявления в вишнуизме символизируется четырьмя ипостасями (вьюха) Вишну; это учение развито в Бхагаватапуране.

⁴⁰ *Индра раджей* — редакционная небрежность: речь обращена к Нарате.

⁴² *Неподвижный* — порядок полшук в переводе изменен.

⁵⁰ *Неизреченный* — ср. Тайт. уп., 2, 4 (Дейссен).

⁵⁰ *Размышляет* — Дейссен добавляет: «будучи моим интеллектом».

⁵¹ *Рудра* — классовая борьба между браминами и кшатриями; в религиозной жизни выражалась в борьбе вишнуизма и шиваизма; в «Махабхарате» часто встречаются упоминания о соперничестве Вишну и Шивы. В зависимости от характера текста одерживает верх то один, то другой бог; в конце концов боги примиряются, как должны были примириться и соперничающие касты.

⁵⁵ *Власть* — Дейссен поясняет, что речь идет о восьми совершенствах (см. прим. калькутского издания).

⁵⁸ *Безобразно* — то есть растворившиеся, находящиеся в пралае.

⁶⁵ *Проявления* — Брами есть жертвенная молитва и Веды как путь проявления Вишну.

⁶⁷ *Основ* — такое определение нирваны необычно для браманизма; в данном случае «дхарма» нужно понимать в буддийском смысле: мгновенный элемент проявления, образующий прерывистый ряд, иллюзорно воспринимаемый как непрерывное течение времени. Слово встречается только в самых поздних Упанишадах: Кшурика, 23; Йогататтва, 13 — в обоих случаях в смысле «угасания» и только в заключительной фразе Арунея уп. в смысле *brahmanirvāṇa* (ср. «Бхагавадгита», II, 72). Таким образом, это слово, особенно в контексте, можно рассматривать как буддийский термин. Дейссен безоговорочно понимает здесь слово *dharma*, как *Pflicht*, что можно сопоставить с «Бхагавадгитой», XVIII, 66: «Оставив все обязанности, ищи у одного меня прибежища».

⁶⁹ *В ведических гимнах* — Дейссен ссылается на Швет. уп., 5, 2; ср. также «Бхагавадгита», XI, 66.

⁷² *Четвертая* — то есть Васудэва (Дейссен).

⁷⁵ *Здесь* — повторение подлинника.

⁷⁷ *Устанавливаю* — в подлиннике в этой и следующих шлоках стоит будущее время, Дейссен сохраняет его в переводе; но думается, что по-русски правильной датать настоящее время многократного вида, так как общий смысл речи не носит характера предсказания; здесь излагаются закономерности развития миропроявления.

⁷⁹ *Убиваю* — по другому мифу Индра убивает этого асура, а Вишну лишь содействует (ср. гл. 223—225).

⁸¹ *Двенадцатый Адитья* — в более ранних текстах Адитьев насчитывается гораздо меньше; чем позднее текст, тем больше число их.

⁸⁴ *Рамой* — о подробностях см. «Повесть о Раме», III вып. этой серии.

⁹⁴ *Супротивников* — это очень важное место, так как здесь без оличностей

говорится о вражде Вишну и Шивы. Оно является веским доказательством неоднократно высказываемой концепции борьбы вишнуизма и шиваизма в ранний период развития этих течений, первого — кшатрийского, второго — браминского.

¹⁰¹ *Желанию* — Земля в собрании богов просила облегчить ей ношу, что Вишну и обещал сделать. Так объяснялась причина войны кауравов и пандавов (ср. кн. XI, вып. IV).

¹²⁶ *Не должно передавать* — ср. «Бхагавадгита», XVIII, 67; такие ограничения свидетельствуют, что вишнуизм тогда еще недостаточно окреп.

¹⁴¹ *Торжество Шаунаки* — в кн. I повествуется о торжественном жертвоприношении, устроенном Шаунакой; во время совершения обряда рассказывается «Махабхарата».

ГЛАВА 342

¹ *Шаунака сказал* — порядок передачи повествования нарушен. Во всей «Махабхарате» строго соблюдался этот порядок: повествование велось от имени умирающего Бхишмы. В «Нараянии» повествование ведется от лица Шаунаки, что встречается и в других местах и не является совсем необычным, но все же нельзя оставить этот пусть чисто формальный момент без внимания. В ряду прочих он свидетельствует о композиционной неувязке двух больших текстов: «Мокшадхармы» как таковой и «Нараянии», одного из очень важных и наиболее ранних памятников секты панчатринов.

¹¹ *Оба* — то есть мир богов и людей.

³⁷ *Одиннадцать* — считая с произведшим десять остальных Рудрой-Шивой; почему Шива нередко именуется «Одиннадцатоголовым». Эта форма, наряду со многими другими формами индуизма, перешла в северный буддизм.

⁵⁶ *Почтенна* — в подлиннике: «доли были весьма почтенны».

⁶⁹ *Брамы* — в гл. 342, 34 названы 8 ришей.

⁸³ *На четырех ногах* — ср. гл. 232, 33 и сл. и «Беседа Маркандеи», гл. 190 (IV вып. этой серии).

⁸⁴ *Одной ноги* — букв. «четвертой ноги не будет», то есть останется три.

⁸⁶ *Тишьа* — одно из названий мираболанового дерева с очень кислыми и терпкими плодами, ставшими, особенно в буддизме, символом терпкости всего проявленного, вот почему так называется и четвертая юга. Оно называется также «амалака» (см. прим. к гл. 316, 20).

⁹³ *Трезубец и кружка* — эти атрибуты Шивы перенесены на Вишну как символ начавшегося отождествления этих богов.

¹⁰⁸ *Раковиной косы* — так носили волосы шиваиты-аскеты; здесь как признак слияния вишнуизма и шиваизма.

ГЛАВА 343

⁸ *В Пуране* — Дейссен понимает здесь под Пураной Браману.

⁸ *В книге звездочетов* — jyotisha есть одно из добавлений к Ведам, излагающее астрономо-астрологические сведения.

²¹ *Разрушил* — см. гл. 284.

³⁰ *Рудру* — шлоки 20—30 производят впечатление позднейшей вставки, замазывающей первоначальный антагонизм между Вишну и Шивой.

³³ *Известно* — ср. «Бхагавадгита», VII, 16.

³⁴ *Выполняют* — karmakārin, здесь можно понимать и в более узком смысле, как технический термин со значением «выполняющий жертвоприношения», и в более широком смысле — «карма-йогин» в понимании Гиты: «совершающий жизненный долг»; Дейссен выбирает более узкое значение.

³⁶ *Синевыйного* — Шива называется «синевыйным», так как во время пахтанья океана он проглотил губительный для всего мира яд, вышедший из океана; силой йогии Шива остановил яд в глотке и поэтому не отравился, но шея у него посинела. В гл. 344 дается иной вариант мифа.

⁴³ *Три шага* — речь идет о ведическом мифе, повествующем о том, как Вишну отнял у асура весь мир. Явившись к асуру в виде карлика, Вишну просил дать ему столько места, сколько он сможет измерить тремя шагами, и, получив согласие, превратился в исполина и тремя шагами перешагнул через три мира. Миф относится к солнечным и повествует о движении Солнца с Востока через зенит на Запад, отчего зенит индусы называют «следом Вишну».

⁴⁵ *Пришнигарбха* — пестрое семя или лоно, «утроба», в зависимости от понимания слова «гарбха» шлоку можно перевести и так: «Пища, Веда ...мое лоно (в смысле материнского лона), а потому я называюсь семенем Пришни», — так понимает Дейссен и поясняет, что под Пришни здесь нужно разумеать Дэваку, мать Кришны.

⁵⁸ *Агни-Сомой* — Дейссен, ссылаясь на Брх. уп., 1, 7, 6, поясняет: то есть «пожирателем и пожираемым», так как сок сомы вливался в огонь.

Г Л А В А 344

⁴ *Тогда* — здесь начинается прозаический отрывок древней космогонии и беспорядочно собранных в одну кучу мифов в духе Браманы.

⁷ *Кшатров* — kshatra, более архаическая форма, нежели kshatrya. Аналогии «Агни-Сомы» — «брамины-кшатрии» не раз используются в «Махабхарате».

⁸ *Брамой* — Дейссен переводит: «durch das Brahman (die Brahmanen)». Думается, что здесь буквализм (сохранение ср. р., как в тексте) скорее затемняет, нежели сохраняет смысл подлинника. Это не мешает в следующей фразе сохранить ср. р. (Брахмо), так как учение о том, что проявленное обосновано непроявленным, входит в концепцию Брахмо.

⁸ *Мира* — вольная цитата Ригв. уп., VI, 16, 1, (Дейссен).

⁹ *Брахмо* — согласно сказанному Брахмо есть Сомы, а Сомы — брамины (Дейссен).

¹⁵ *Правильно* — следуя поправке БПС, в калькутском издании стоит śaikuṣa — «праца», вероятно, вместо śaiksha — «правильный», «искусный»; Дейссен не признает этой поправки и переводит: Tragband.

¹⁸ *Варны* — по другому, более распространенному сказанию все касты происходят непосредственно из тела Браманы, но из разных его частей.

¹⁹ *Его руки* — эти весьма компрометирующие индру мифы могли сложиться лишь в эпоху распада ведической религии.

¹⁹ *Крату* — ср. гл. 285, где иной вариант мифа.

¹⁹ *Посинела* — это ранний вариант истории посинения шеи Шивы, позже утверждается полное тождество Шивы над Дакшей. Разбираемый текст изображает Шиву слабым: боги не только не уступают ему, но еще и задают ему основательную трепку. Второй миф о посинении шеи Шивы в результате битвы с Нараяной, относятся к периоду борьбы вишнуизма и шиваизма, тогда как гл. 342, 20 и сл. — текст эпохи примирения этих течений. Особый интерес этих мифов в том, что они отражают классовую борьбу браминов и кшатриев. Несколько особо стоит миф о нападении кобры на младенца Кришну; тема повторяется у греков в сказании о Геракле. Там змиев посылает Гера из-за ревности к Зевсу. Миф отражает борьбу матриархата и патриархата. В свете этого варианта легче расшифровывается и миф о Кришне. Змей — символ Шивы, как супруга Великой Матери (Кали), которой шиваизм часто отдает первенствующую роль. Кришна — яркий представитель мужского начала, патриархата, Шива — женского (через Кали) — матриархата. Конечно, такая расшифровка этих мифов отнюдь не исключает иные расшифровки: миф, как «эзегеза символа» (Бахгофен), почти всегда многогранен.

²² *Моего брата* — mātula обычно значит «дядя» с материнской стороны.

²⁵ *Правильно принесенного* — а потому долженствующего попасть к тем богам, для которых оно совершается.

²⁵ *Перун* — по-видимому, миф создан для объяснения происхождения находимых в земле остатков древнего моллюска, так называемых «чертовых пальцев». В русском фольклоре существует аналогичное объяснение: это стрелы Ильи-пророка, гонящего чертей.

²⁶ *Царство богов* — миф об убийстве Вишварупы также приходится относить к циклу мифов, отражающих классовую борьбу браминов и кшатриев. Постоянное возвращение «Махабхараты» к этой теме показывает, какого напряжения достигли классовые противоречия в эпоху Эпоса. Это явление было настолько значительным, что никакие позднейшие вставки и смягчения не могли затушевать этих моментов. Редакционные изменения сводятся главным образом к тому, что один и тот же мотив дается то в кшатрийской, то в браминской редакции, или резкость эпизода смягчается обычно очень неуклюже приделанной концовкой.

²⁷ *Святылище неба* — *tripishtara*, значение слова не вполне ясно, это какое-то особое священное место на небе. Дейссен переводит: «*der Dreihimmel*».

²⁸ *Пастись* — перед обрядом жертвоприношения конь должен год пастись на воле.

²⁹ *Коров* — то есть женщины, огонь, деревья и коровы являются великими очистителями, освобождающими преступника от совершенного им греха. По представлению брахманистов, грех убийства брамина является величайшим грехом, а потому он служит мерилom тяжести других грехов и очищение от него — мерилom для очищения от менее тяжких грехов.

³⁰ *Сомой* — в подлиннике игра слов: *sama* — «похожий», «равный» и «Сома». 27 дочерей Дакши — 27 «лунных домов», то есть тех мест зодиака, которые луна проходит за одни сутки (приблизительно 13°). Рохини («красноватая») называлась планета Марс, а в зодиаке, по-видимому, Альдебаран (в созвездии Тельца). Лунные дома считаются от точки весеннего равноденствия, которая в середине тысячелетия до н. э. была еще в созвездии Тельца, поэтому Рохини и оказалась «любимой женой».

³¹ *Зайца* — речь идет о светотенях лунного диска, в которых древние индийцы видели фигуру зайца. Вернее, однако, предположить, что луну сравнивали с зайцем потому, что она «прыгает» по зодиаку, каждую ночь появляясь на 13° восточной зодиака, по сравнению с местом, где она находилась в предыдущую ночь.

³² *Проклял* — аскет разгневался, так как красота цветущих деревьев была для него соблазном.

³³ *Воду* — миф, по-видимому, есть поэтическое отображение появления радуги над водой (Вадавамукха есть одно из имен огня).

³⁴ *Рудры* — то есть Ума предполагает выбрать Рудру; о выборе девушкой мужа см. «Наль», гл. V (вып. I этой серии).

³⁵ *Браминов* — все это беспорядочное нагромождение мифов связано одной общей идеей, выразившейся в заключительном восклицании: «Такова власть браминов». Характерно, что эта власть показана с отрицательной стороны: брамины выявляются гневливыми, жадными, мстительными, высокомерными. Не дано ни одной положительной черты. Цель текста — не привлечь, а напугать. Все эти мифы — вставка, грубо прерывающая изложение теологии Нараяны-Вишну.

³⁶ *Хришикеша* — игра слов, на которой основано толкование имени, заключается в звучании слов *кеша* — «луч», «волос» и *parsh* — «радость». Есть и другие толкования этого имени.

³⁷ *Хари* — *hari* — толкование имени основано на игре слов: глагол *har* (*hri*) — «брать», «принимать», *harā* — светло-желтый, буланный — цвет солнечных бликов на земле, откуда Вишну, как одно из олицетворений Солнца, получил эпитет *hari*, ставший почти как бы самостоятельным именем, особой ипостаси Вишну, близко связанной с Кришной. Солнце часто представлялось в виде лошади, скачущей по небесному полю, отчего Нараяда и видит Нараяну конеголовым. Позже, когда зооморфизм (вообще слабо выраженный в индийской мифологии) сменился антропоморфизмом, Солнце получает человекообразное олицетворение, и образ коня сохраняется лишь как животное, влекущее его колесницу. Из повести о собирателе колосов видно, что колесницу Сурьи влекут змеи, но это более редкий вариант мифа: как правило, представляют, что его колесницу влекут кони; так изображает выезд Солнца скульптура в знаменитом храме Солнца в Конараке. Коневодство, по-видимому, только незадолго до эпохи создания Эпоса стало входить, как важный экономический фактор, в жизнь арийского общества, а еще более, как военный фактор. Конь стал символом силы, из его мяса научились получать подкрепляющий живительный

напиток — мясной сок (медха), а жертвоприношение коня (ашвамедха) стало одним из важнейших ведических обрядов, утверждающих право раджи на могущество, верховодство, символом его жизненности (медха). Это касается не только земного раджи, но и Пуруши. По закону мифотворчества уподобление есть отождествление: подобный коню становится конем. Отсюда ряд царских имен, характеризующих раджу как коня, например, Юван-ашва — юный конь, жеребчик. По тому же закону мифотворчества, Нараяна, уподобляемый коню, становится конеголовым богом. Этот же момент ясно выражен в процессе замены человеческих жертвоприношений жертвоприношениями животных. Описание жертвоприношения Пуруши-Пушана в ведическом гимне Ригведы, X, 90, Брих., I, 1 и сл. превращается в описание миротворения как совершения обряда ашвамедхи.

⁴⁵ *Проник* — в шлоках 44 и 45 дается натянутая игра слов: говорится, что риши Яска проник (вишта) в тайну безмолвия, потому что он постоянно повторял одно из тайных имен (эпитетов) Вишну — «Шипивишта»; значение имени туманно: *ṣipī* схолиасты толкуют как «луч», «вода» и пр. Отсюда Шипивишта толкуется как «солнце, потерявшее лучи» или облысевшее, то есть как бы сокрывшее в себе тайну.

⁴⁶ *Нерожденным* — игра слов здесь заключается в созвучии *kshetraja* — «знающий поле» и *aja* — «нерожденный».

⁴⁸ *Истиной* — игра слов здесь основана на сочетании слов *sat* (сущее) *sadana* на *sat-asat* — «местопребывание», *asat* — «не сущее» и *satya* — «истина».

⁵⁰ *Сатватом* — вся эта путанная игра слов должна объяснить причину слияния секты сатватов с вишнуизмом.

⁵⁵ *Пред алтарями* — перед алтарем есть место, называемое «место, основная балка которого выдвинута вперед или на восток», — *prāgvaṇsa*; употребление этого слова в тексте является намеком на «ось мира», под которой родился Кришна — (*adhokshaja*).

⁵⁷ *Глубокомысленные* — игра слов здесь заключается в том, что *avyagata* значит «не направляющий ни на что внимания», «сосредоточенный», «глубокомысленный»; вместе с тем это одно из имен Вишну.

⁷⁵ *Крамапатха* — есть особый способ чтения Вед; «крама» есть порядок слов. Смысл высказывания — найти связь Нараяны с ведической традицией.

⁸⁵ *С возгласом хум* — Дейссен переводит просто «с жужжанием» (*Sansen*), но думается правильней здесь слово *hum* рассматривать как священный возглас, употребляемый или сам по себе, или на конце призывных мантр.

⁸⁶ *За горло* — ср. гл. 344, 19.

⁸⁷ *Соломинку* — ср. миф о сражении подвижников Нара и Нараяны с вызвавшим их на битву раджей: отшельники побивают его соломой, силой чар превратившейся в стрелы (см. «Путешествие Бхагавана», вып. III этой серии, гл. 95 и сл.).

¹¹¹ *Коровы* — каждый бог, подобно земным раджам, владел собственной страной или миром (ср. гл. 198); в данном случае речь идет о мире Кришны, пастыря из Бриндавана, «добывателя коров» — Говинды.

¹¹³ *Рудра* — текст относится уже к периоду примирения Вишну и Кришны и противоречит другим местам «Махабхараты», например, в кн. X, где Шива изображен сторонником кауравов и ярким противником пандавов.

¹¹³ *Носящий череп* — можно перевести также «носящий косы, заплетенные в виде раковины».

¹¹⁴ *Им убитых* — ср. «Бхагавадгита», XI, 34.

ГЛАВА 345

⁸ *Жертвоприношение* — об этом см. подробно в «Махабхарате», кн. I, перев. Кальянова, изд. АН СССР, 1950.

⁹ *Своего предка* — Кришна Двайпаяна (Вьяса) был фактическим отцом Панду и Дхритараштры (см. «Путешествие Бхагавана», III вып. этой серии).

³⁶ *На подошвах* — здесь говорится о знаках на теле аватаров.

⁵⁸ *Сказано* — Дейссен ссылается на Брих. уп., 4, 3, 6.

⁵⁹ *Обеты* — пафос тапаса настолько силен в религии индийцев, что все миропроявление рассматривается как результат тапаса того или иного бога.

⁶² *Пашупати* — владыка скота, то есть Шива; букв.: «те, которые суть Брами, риши и сам Пашупати...».

ГЛАВА 348

¹¹ *Песнь Хари* — Дейссен считает, что речь идет о «Бхагавадгите».

¹⁷ *Учителю* — Дейссен считает, что речь тут идет о Кришне Двайпаяне, и мнение Нилаканты, что здесь говорится об учителе богов Брихаспати, Дейссен не считает убедительным.

ГЛАВА 349

¹⁶ *Самец* — так в тексте; «пумс»; здесь под «самцом» разумеется «Пуруша»; Дейссен так и переводит: «Непроявленное входит в Пурушу, а Пуруша везде пребывает».

¹⁹ *Непроявленная* — здесь снимается дуализм Санкхьи, и природа рассматривается как второй атрибут единого Бытия. Это линия монистического развития Санкхьи.

²⁰ *Качество множественности* — bahuguna можно перевести и «множество качеств». Дейссен переводит здесь guna через Kraft: «aus vielen Kräften entspringende Schöpfung», что вряд ли можно считать удачным: нет ни лингвистической, ни философской необходимости отступать, да еще так спорно, от основного значения слова guna. Мысль в подлиннике выражена весьма точно: речь идет именно о качестве (атрибуте) множественности в противовес единству покоящегося бытия.

²³ *Тысячелепестным* — это выражение показывает, что речь идет об йогическом процессе самосознания в силу восхождения праны в тысячелепестный лотос, находящийся в голове (головной мозг), в результате чего достигается самадхи.

³⁷ *Веды* — повторение этого слова в подлиннике создает художественное впечатление причитания.

³⁸ *Мысль* — тавтология подлинника.

⁴³ *Носовым* — Нилаканта толкует «ашвинным», так как Ашвины — боги носа (Дейссен).

⁵⁴ *Ночь времени* — пралай, при которой происходит растворение таттв.

⁶⁰ *Океане* — три момента обращают на себя внимание в этом мифе: 1) упоминание при описании в первую очередь светил и созвездий; 2) нисхождение «головы» под землю; 3) закрепление «головы» на севере. Эти соображения позволяют астральную расшифровку мифа. Северное положение и уход под землю позволяют думать о созвездии круга, центр которого — Полярная звезда; ближайшие к ней созвездия: Дракон, извивающийся между Медведицами, Цефей и Кассиопея. Семь больших звезд Большой Медведицы исключаются — это созвездие семи ришей, остаются только «голова Медведицы» и Цефей, по звездам которых при известной фантазии можно вычертить лошадиную голову. Чем севернее географическое положение наблюдателя, тем больше радиус круга незаходящих звезд, чем южнее — тем меньше. В северной Индии он настолько мал, что даже «Семь ришей» отчасти скрываются под горизонтом, тем более «голова Медведицы» и Цефей. Такое толкование не исключает и солярной символики, о которой говорилось выше, подобно тому, как тысяча буланых коней Индры, явно солярных, не исключает толкование Индры, как громовника.

⁸⁴ *Путь возврата* — утверждение, высказанное в гл. 349, 76, диалектически связано с высказыванием данной шлоки по закону единства противоположностей.

⁸⁵ *Запах* — ср. «Бхагавадгита», VII, 9.

⁸⁸ *Богиня красоты, счастья* — Шри и Лакшми обычно сливаются в одну ипостась супруги Вишну.

⁸⁹ *Первооснова* — прадхана, то есть непроявленная пракрити; Дейссен так и пишет: «пракрити».

⁹⁷ *Года* — время есть нумен, время года — феномен, время пронизывает времена года, «как нить жемчужины ожерелья», по другому любимому сравнению, выражающему отношение пуруши и пракрити, ср. «Бхагавадгита», VII, 7.

ГЛАВА 350

¹¹ *Сын Притхи* — Дейссен ставит здесь вопросительный знак; действительно, это обрывок какой-то местной традиции, случайно попавший в «Махабхарату» как вставка, противоречащая основным традициям поэмы. Получается нелепость: сам Кришна, преподавший Арджуне «Бхагавадгиту» в состоянии йоги (ср. «Анугита», вып. IV этой серии), слушает о ней поучение Нарады. Такая же нелепость — и вопрос «сына Притхи» Нараде; из трех сыновей Притхи можно думать или об Юдхиштхире, или об Арджуне, но и то и другое нелепо. По-видимому, здесь сказывается та линия бхакти, которая выдвигает Нараду, брамина и отстраняет Кришну как кшатрия.

¹⁴ *Пьющим пену* — то есть держащим особо строгий пост: эти риши принимают обет на известный срок пить только молочную пену, образующуюся при доении.

²² *Ригведой* — Дейссен ссылается на Ригведу, X, 114, 3—5.

³⁹ *Ашвин* — Ашвины, как парные божества, часто связываются с парными предметами, в том числе и с ноздрями, может быть, еще и потому, что широкие ноздри лошади бросаются особенно в глаза, Ашвины же («Всадники») связаны с лошадей.

⁵⁰ *Сыну* — у Дакши не было сыновей, поэтому он передает предание дочернему сыну.

⁵⁸ *Ипостасях* — то есть в образах Анируддхи, Прадьюмны, Санкаршаны и Васудэвы.

⁶¹ *Забавляется* — учение о *krīda* или *līla*, космической игре духа, было развито вишнуитской, а потом и шивантской бхакти позже, когда в обоих учениях окреп сексуальный аспект.

⁸² *Тремя* — то есть священным слогом АУМ.

⁸³ *Араньяки* — Упанишады входят в состав Араньяк, отчего нередко специальное упоминание о них опускается. Для ясности Дейссен в скобках добавляет: «со включением Упанишад».

⁸⁵ *Вступают* — Дейссен ссылается на Чханд. уп., 6, 10, 1.

ГЛАВА 351

⁵⁷ *Телок* — ласкательное обращение к ребенку, сыну, ученику.

⁶⁶ *Разные ученья* — эта и следующие шлоки представляют яркий образец способности индуизма к ассимиляции различных религиозных течений и образованию из них некоего целого. Макс Мюллер назвал эту способность «хенотеизмом». Хенотеизм весьма далек от синкретизма, заполнившего греко-римский мир в начале н. э. Синкретизм есть явление упадочное, чего нельзя сказать о хенотеизме. Само название «синкретизм» указывает на механическое смешение разнородных элементов, тогда как хенотеизм стремится обобщить множественность явлений в силу единства принципа (ср. «Бхагавадгита», V, 18 и сл.). Данный текст является если не самым ранним, то во всяком случае одним из наиболее ранних текстов, где совершается попытка внутренне обобщить традицию Вед и Санкхьи, понимаемой в наиболее широком смысле, с основными памятниками вишнуизма и шиваизма. Это обобщение наиболее полно совершено в Пуранах.

ГЛАВА 353

⁵ *Ноги* — ср. «Бхагавадгита», XIII, 13.

¹³ *Бытие* — см. прим. к гл. 350, 58.

¹⁷ *Семнадцати* — 10 индрий, манас, буддхи и 5 «тонких сутей» (танматрас).

¹⁹ *Зрящий* — повторение в подлиннике.

ГЛАВА 354

¹ *Юдхиштхира сказал* — текст снова переходит на обычное для «Мокшадхармы» оформление: к беседе Юдхиштхиры и Бхишмы. Это изменение литературной формы

дает ясно почувствовать границы вставки, названной «Нараяния», резко отличающейся от «Мокшадхармы» языком и литературными приемами.

ГЛАВА 356

⁴ *Подорожные* — *rātheya* — подорожные деньги, расходы. Брамин образно говорит, что хочет накопить заслуги, которые дали бы ему возможность достичь освобождения.

¹⁵ *На небосводе* — о праведниках, становящихся звездами, см. «Восхождение на небо Индры», вып. III этой серии, л. 42.

ГЛАВА 357

² *Дхармы* — выражение «вращать колесо дхармы» почти специфично для буддистов. Будда и выдающиеся святые (например, Нагарджуна) часто изображаются с жестом (мудрой), образно представляющим это выражение.

⁴ *Ухоглазый* — *sakshuhṛava* — «слушающий глазами» по переводу БПС слова в этой шлоке. Это очень своеобразное название змей, уходящее в глубочайшую древность: у ископаемых змей был третий глаз на затылке, редуцировавшийся в шишковидную железу, называемую индийцами «оком Шивы»; считается, что это глаз йогического зрения. Вот почему Шива называется «Треоким».

⁵ *Трояком пути* — Нилаканта поясняет: выполнение жертвоприношений, знание, богопочитание (Дейссен).

⁶ *Уничтожением* — букв. «раздроблением».

⁷ *Покажет* — это один из вариантов часто затрагиваемой в «Махабхарате» темы поучения брамина представителем более низкой касты.

ГЛАВА 361

² *Очистителями* — все стихии ритуально в индуизме считаются очистителями (павака), особенно огонь и ветер.

⁸ *Обетов* — например, целомудрия, молчания, поста (Дейссен).

ГЛАВА 362

¹⁶ *Рама* — в шлоке 15 говорится кшатру о Раме, сыне Дашаратхи, герое эпоса Рамаяна, в настоящем же стихе — о брамине Раме, сыне Джамадагни, страшном враге кшатриев. Оба Рамы — аватары Вишну.

ГЛАВА 364

⁷ *Темные лучи* — мысль о «темных лучах» солнца, вероятно, возникла при наблюдении солнца, пробивающегося сквозь тучи, когда светлые полосы на облаках чередуются с темными.

ГЛАВА 367

⁸ *Могучий* — в подлиннике *vīga* — «витязь», «богатырь». Так джайны называли достигших Освобождения. Основателя течения они называли Махавира.

ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ



А

АВИКАМПАНА — «непоколебимый»; имя раджи.

АВЬЯКТА — «непроявленный»; Авьякта Манаса — непроявленный Разумный (бог), 182, 12; 210, 28; 246, 4; 309, 15.

АГАМА — «дополнение»; название сборников традиционных предписаний, изучаемых наравне с Ведами. Ссылка на А. или Шрути равносильна ссылке на Веды; 210, 24; 218, 23; 271, 4. Нараяна возвестил А.; 218, 27; А. сбивают с пути, если противоречат опыту, 218, 42, 45; 219, 39.

АГАСТЬЯ — имя древнего риши, родившегося в кружке, куда упало семя Митры-Варуны; (звезда Канопы; ср. египетский миф о Сириусе, семени Озириса, откуда родился Гор); сын Митры-Варуны, подвижник; 208, 29; 244, 16. А. проклинает Нахушу, 344, 29.

АГНИ — «огонь»; одно из древнейших, популярнейших ведических божеств, вот почему А. носит множество эпитетов, иногда достигающих степени как бы особых персонификаций (ср. «Беседа Маркандей», гл. 217 и сл.); «Пожиратель жертв» (Хуташана), «Всенародный» (Вайшванара) и пр., 182, 19; 191, 8; 224, 52; 286, 9; 344, 7 и сл.

АГНИХОТРА — особое ведическое жертвоприношение огню (Агни) возлиянием топленого масла, 92, 5; 244, 6; 245, 28.

АГХАМАРШАНА — особая молитва об отпущении грехов (вероятно, Ригв. уп., X. 190); имя риши, создавшего этот гимн, 244, 16.

АГХНЬЯ — «неубиваемая», та, которую нельзя убивать, 263, 49.

АДЖА — агнец, ягненок, козленок, неполовозрелое животное; название народа; 208, 19; 339, 3; непроросшее зерно, семя, 339, 4 и сл.

АДЖАГАРА — «принадлежащий удаву» (пожирателю коз); имя риши, 179.

АДИТИ — «безграничность». «Бесконечность», слабо персонифицированное отвлеченное понятие; как персонификация — мать главных богов, именующихся Адитьями (см. это слово), 207, 26; 341, 81, 91; 344, 31, 32.

АДИТЬЯ — сын Адити; так назывались главные боги ведического пантеона; в разные времена число их было разное, оно все увеличивалось — с трех до семи, двенадцати и больше. В период эпоса А. называется чаще всего Сурья (Солнце), старший брат Савитара, 198, 6; 207, 26; 263, 42; 320, 2, 66; 350, 51; 364, 16; перечисление 12 А., 208, 15, 16, 23; 224, 41; годовой путь А. (Солнца), 225, 35 и сл.; Нараяна, 12-й А., 341, 81.

АДХВАРЬЮ — жрец, ведущий ритуал жертвоприношения, изложенный в Яджурведе, 285, 28; 344, 71.

АДХИБХУТА — область деятельности; см. орган.

АДХОКШАДЖА — «рожденный под осью мира»; эпитет Вишну, 344, 54 и сл.

АДХЬЯТМАН — слово составлено прибавлением к слову *Atman* предлога *adhi*, получающего значение «над» или «внутри», в зависимости от контекста. Многие тексты позволяют принимать любое из двух значений: внутренний или верховный Атман. Внутренний Атман обычно принимается в смысле «индивидуальное я», душа, джива, познающий поле; высший Атман — как 25 или 26 таттва в зависимости от системы или как Брахмо Упанишад, Познавший поле (ср. II вып. этой серии, «Бхагавадгита», VII, 30 и прим. 333 к этой шлоке), 194, 1 и сл.; 195; 202, 4; 204, 14, 206, 5 и сл.; 247, 1 и сл.; 250, 6, 20; 287, 1 и сл.; 315, 1 и сл.; 336, 31; А. отличен от Праkritи, 287, 34; А. познается в йоге, 308, 19.

АЙЛОМАЯ — имя одного данава.

АЙОГА — «несочетаемый», «неприкасаемый»; рожденный матерью — вайшьей от отца-шудры.

АЙРАВАТА — сын Ираваты; имя повелителя слонов, белого слона Индры.

АКАША — «пространство», «эфир» (в греческом смысле); соответствует квинтэссенции неоплатоников; наиболее тонкий элемент из «плотных» или «великих» сутей (махабхутов), 82, 14, 24; 183, 9; 184, 4, 40, 42; 194, 5, 9; 233, 13, 17 и сл.; 346, 10. См. суть, махабхута.

АКРИТАШРАМА — «беззаботный», «благоденствующий»; имя риши.

АКХАНДАЛА — «крушитель», «разрушитель»; эпитет Индры, позднее — Шивы, 337, 17; 338, 4.

АМАЛАКА — круглый плод дерева мираболана, обладающий терпким и кислым вкусом, употребляемый в индийской медицине. Из-за этих свойств (терпкости и лечебного действия) принят, особенно в буддизме, как предмет медитации над терпкостью мира и над лекарством от жажды жизни; махаянисты часто изображают бодхисаттву в медитационной асане с этим плодом в левой руке, 227, 107; 316, 20.

АМБА — «мама», «матушка», 267, 32.

АМБАРИША — «сковорода», «солнце», «небосвод», мужское имя, 234, 23.

АМБАШТХА — сын брамина от матери-вайшьи, 208, 8.

АМИТАДХВАДЖА — тот, чей стяг; безграничность, 227, 51.

АМРИТА — «бессмертная»; пища богов, дающая бессмертие, элексир жизни; амврозия греков; а. получена богами при пахтанье океана; переноско — ритуально чистая пища: остатки жертвоприношения, которыми питаются брамины, 193, 12, 34; 221, 7; 228, 91; 229, 21; 243, 12; 301, 7; 322, 68; 325, 4; 341, 128.

АНАНТА — или Шеша — «бесконечный», «вечность», змий, на котором покоится Вишну в океане времени (небе); 182, 34; 286, 58 (см. *санкаршана*, *шеша*).

АНВИКШИКИ — наука о доказательствах; 320, 28, 34 (см. *доказательство*).

АНГИРАС — знаменитый род ришей, которому приписывается создание X книги Ригведы (ср. «Беседа Маркандеи», гл. 217); 207, 17; 208, 4, 24, 27; 234, 28; 267, 2; 284, 11; 298, 17; 342, 69.

АНДА — «яйцо» (яйцо Браммы — мир); Вивасвант, 344, 32 (см. *Вивасвант*, *мир*).

АНДХРАКА — «слепой»; имя асура, убитого Шивой, название народа, 207, 42; 286, 11.

АНИРУДДХА — «нестесненный», «беспрепятственный», «свободный»; сын Прадьюмны; четвертая ипостась проявлений Вишну, 341, 39, 41, 73, 74; 342, 30, 71, 92; 343, 19; 349, 18; 353, 20 (см. также *аханкара*, *выюха*).

АНТАРАТМАН — см. Адхьятман, орган.

АНУКАМПАКА — «сострадательный», «благосклонный»; имя раджи, 257, 7.

АНША — «часть», «доля»; имя одного из Адитьев, 208, 15 (см. также *Адитья*).

АПАНА — нисходящий ток (прана) тела, осуществляющий функции выделения из тела (кала, мочи и пр.), 184, 24; 185, 6, 10, 17; 236, 9 (см. также *прана*).

АПАНТАРАТАМАС — сын Речи (Сарасвати), 351, 39; ведийский учитель, 351, 59, 60, 68.

АПАС — «вода», «божество вкуса», 315, 8 (см. также *орган*).

АПСАРА — «водяница», райские де-
вы, танцовщицы богов, нередко соблаз-
няющие отшельников, 200, 14; 228, 14;
243, 18; 273, 15; 185, 5, 8; 326, 2; 334,
15, 18; 335, 17, 18, 28 и сл.; 344, 24.

АРАНЕЯ — эпитет Шуки, его «мет-
ронимium», так как «матерью» его бы-
ла крестовина арани, 329, 28.

АРАНИ — деревянный прибор для
добывания огня, состоящий из мягкой
крестовины и твердого колышка.

АРАНЬЯКА — книга для живущих
в лесу отшельников, отдел ведической
литературы (Шрути), куда относятся и
Упанишады; А. и входящие в их со-
став упанишады распределены по Ве-
дам, 341, 8; 344, 70.

АРВАВАСУ — «живущий внизу»;
имя одного жреца богов, сына главного
жреца богов Брихаспати; название од-
ного из семи лучей солнца, 208, 26;
338, 7.

АРДЖУНА — «утренняя заря»,
«светлый», «серебряный»; имя третьего
из братьев Пандавов; воплощение На-
ры, одного из воплощений Вишну, 343,
5 и сл.; 343, 57; 344, 51.

АРИШТАНЕМИ — тот, чья ось не-
вредима, второе имя Кашьяпы, 208, 8;
Таркшья, 290, 2, 4 и сл.

АРУНДХАТИ — название одного
целебного растения; жена Дхармы
(созвездие Кассиопей?); жена Васишт-
хи (Митар из созвездия Б. Медведи-
цы), это звезда двойная, и маленькая
звездочка около нее, его жена А., вид-
на только при очень хорошей зорко-
сти. Древние по ней проверяли остроту
зрения, 319, 9.

АРИШТИШЕНА — имя риши, 320,
60.

АРЬЯВАРТА — область Арьев —
Индустан, 327, 15.

АРЬЯМАН — друг, дружка (на
свадьбе), товарищ; Адитья из ведичес-
кой тройцы: Митра-Варуна-Арьяман, в
маздеизме и митраизме получил отри-
цательное значение злого начала, 208,
10, 15.

АСИТА — «темный», «тусклый»; пла-
нета Сатурн, владыка тьмы и чар. Имя
муни, одного из распространителей
Панчаратры, 207, 4; 229, 3 и сл.; 276,
4 и сл.; 341, 123 (см. также *дэвала*).

АСКЕЗА — см. тапас.

АСУР — «светозарный»; демоны-
полубоги. В древний период наделялись
добрыми качествами, тогда как суры—

отрицательными. Позже положение
стало обратным, и стали создаваться
мифы о развращении а., их падении и
победе суров. Наиболее выдающиеся
а.: Бали, Прахрада и др., 179, 15; 180,
46, 47; 188, 3; 216, 17; 225, 35; 282, 36;
284, 61; 290, 41; 291, 2; 296, 23; 329,
12; 344, 18, 62; 349, 58.

АСУРИ — риши, учитель Панчашик-
хи, 218, 10, 13; распространитель Пан-
чаратры, 320, 6.

АТИРАТХА — воин на колеснице;
подкаста кшатриев, 298, 8.

АТМАН — возратное местоимение
«себя», со времен Упанишад приобрел-
шее субстанциональное значение, близ-
кое значению «субъект» в противопо-
ложность «объекту». Чаще всего мыс-
лится абсолютный субъект (рпешта,
гуаш, дух, дыхание), но слово упот-
ребляется и в значении «эмпирическое
я». Ряд сложных слов — адхьятман,
антаратман, бхутатман и другие — пе-
редают разные категории этого слож-
нейшего философского понятия, то или
иное понимание которого определяет
направление той или иной школы ин-
дийской философии. Понятие «Атман»
нельзя отождествлять с понятием «со-
знание», так как есть школы, отрицаю-
щие сознание, как атрибут А. (напри-
мер, школа Яджнавалкьи в Брих. уп.);
некоторые Упанишады отождествляют
А. и Брахмо. В философских текстах
«Махабхараты» А. понимается как соз-
нательный дух, отношение которого к
непроявленной и проявленной пракри-
ти различными направлениями Санкхьи
понимается различно (см. *суть*), чаще
в дуалистическом смысле. Ниже указа-
ны основные места трактовки А.
Санкхьей и Йогой, 187, 23 и сл.; А. вы-
пускает гуны, как паук паутину, 194,
50; 287, 41; обитель А., 198, 6; А. свя-
зан с телом и таттвами, 202, 1 и сл.;
А. не воспринимается чувствами, 203,
4; семь А., 232, 10; два А., 236, 32,
33; погружение в А. — тайна Вед, 246,
13; А. — создатель гун, 248, 21; 287,
40; А. только здесь связан с гунами,
251, 15; А. не творец гун, а их созер-
цатель, 287, 36; А. многократно опло-
дотворяет пракрити, 308, 36; достиже-
ние подобия и единства с А., 309, 27,
28; А. мерой в сустав пальца, 314, 15.

АТРЕЯ — сын Атри, 208, 32; 234,
22 (см. также *Атри*).

АТРИ — «всепожирающий»; имя ри-

ши, из глаза которого вышла луна; одна из звезд Б. Медведицы, 207, 17; 208, 4, 6, 9; 342, 34, 69.

АТХАРВА — название IV Веды; о ней упоминается лишь в более поздних эпических текстах. Защитники теории исконного существования четырех Вед считают, что А. вошла в состав Яджурведы, 344, 71, 72 (см. также *Веды*).

АУМ — священное слово, символ, обширные толкования которого дают уже Упанишады. Символ диалектики Единого — начала, середины, конца миропоявления, понимаемого как целое, 269, 35, 281; 26; 286, 64; 304, 19; 337, 37; 341, 7; 349, 39, 53; А. есть правда, 199, 69; всеоживляющее, по учению Санхьи, 304, 19; А. на лбу Сарасвати, 320, 14; исходит из уст Нараяны, 341, 7.

АХАЛБЯ — «бесплужная»; имя жены Гаутамы, изнасилованной Индрой; имя апсары, 344, 18.

АХАНКАРА — основа личности «Ichmacher», вторая или по другим вариантам третья таттва системы Санхьи; а. происходит от Махана, 182, 13; а. — творец, 182, 16; 304, 21; а. надо покинуть, 212, 18; порядок поглощения в конце дня, 314, 12; объяснение слова, 322, 105 и сл.; а. и Анирудха — одно, 341, 41; индивидуализирующая сила, 341, 62; а. производит «великие сути», 343, 31, 32; а. и Брахма — одно, 349, 21.

БАБХРАВЬЯ — «бурый»; ихневмон; крыса-мангуста, известный враг змей, кобр; предок рода ведических ришей, 344, 75.

БАДАРИ — название дерева сизифиса или «держидерево». Его плоды похожи на финик, жевание его листьев вызывает потерю вкуса, особенно к сладкому; название одного из истоков Ганги, где находилась пустыня Нары-Нараяны. Б. относится к смоковницам, 336, 10; 341, 111; 344, 83; 345, 26, 47; 34.

БАЛА — «сила»; имя одного из сыновей Ангираса, 208, 27; ср. р. бадам — одно из 30 свойств скопления, именуемого телом, 276, 22; 322, 112.

БАЛАКХИЛБЯ — «род кирпичи»;

АХИМСА — см. невреждение.

АХОВИРЬЯ — «удивительно отважный»; имя риши, 244, 17.

АЧЬЮТА — «бесконечный», «вечный»; эпитет Вишну-Кришны, 209, 37; 344, 53.

АШВАГРИВА — «с конской шеей»; «конешей»; бывший Индра, 227, 51.

АШВАМЕДХА — особо торжественный ритуал жертвоприношения коня, совершаемый раджей, претендующим на суверенитет, 283, 58; 285, 1; 286, 118; 322, 161; 338, 5, 9; 344, 30; 348, 13, 14.

АШВАТТХА — «баниан», индийская смоковница. Часто употребляется в качестве символа мира и даже Брахмо, 211, 2.

АШВИН — всадник, обычно в двойственном числе, персонификация утренних и вечерних сумерек; боги-целители, славящиеся своей красотой. Аналогичны близнецам греко-римской религии Кастору и Поллуксу; их имена — Насатя и Дарса; они врачи, а потому — шудры, 198, 5; 208, 17, 23; 281, 28; 284, 8; 325, 19; 344, 19; 350, 39.

АШРАМА — «обитель», «область» (см. *ступени жизни*).

АЮС — «жизнь», «жизненные силы», «здоровье», «мир» (вселенная); мужское имя, 298, 15; 344, 27.

АЮРВЕДА — учение о здоровье; древняя индийская медицина, основанная на учении Санхьи, 343, 9; 344, 59.

Б

название отдела гимнов Ригведы; имя одного браминского рода, 244, 20.

БАЛИ — «сильный»; имя дайтья, побежденного Индрой, сына Вирочаны, 180, 3; 223; 224; 227; 341, 79.

БАНА — «тростниковая стрела»; имя дайтья, сына Бали; приспешник Шивы, противник Вишну, 227, 53; 341, 93, 94.

БАРБАРА — название чужеземного народа, 207, 43.

БАХУ — «рука», «плечо»; имя дайтья, 227, 52.

БАХУПУРА — «многообразный»; имя сура, сына Ману, 208, 19.

БЕЗДНА — «кромешные бездны» — область разных богов, 197; 198.

БЕЗЗАКОНИЕ — адхарма, 238, 17; 274, 9 и сл. (см. также *кривда*).

БЕЛЫЕ ЛЮДИ — бхакты Нараяны, 337; 338; 341, 19; 345, 53; о достижении белого острова и белых людей, 341, 130.

БЕЛЫЙ ОСТРОВ — см. *Швета-двипа*.

БЛАГОНРАВНИЕ — наука о б., 198, 1 и сл.; 244, 29; 260, 7; 261, 5, 20; 331, 7 и сл.

БОГАТСТВО — горе при гибели б., 174, 28; б. недостаточно для счастья, 174, 31; б. дается судьбой, 177; заблуждение рождается б., 192, 16; б. связано с бедой, 205, 8; 260, 7; 332, 20; тапас ради б., 272, 4 и сл.; истинное б. — добродетель, 323, 40 и сл.

БОГАТЫЙ — б. отрицает щедрость, 260, 19.

БОГИ — б. блаженствуют в нсбе, 174, 38; путь б., 175, 33; 281, 36; поколения б., 208; б. тот, кто знает Атмана, 237, 23; б. беседует со святыми, 301, 34.

БОДХЬЯ — «подлежащий уразумению»; имя риши, 178, 3 и сл.

БРАМА — «молитва» (м. р.); «священный текст»; имя первой ипостаси браманической тройцы; имя, часто заменяемое эпитетами: «предок», «праотец», «Хираньягарбха», «творец мира». В вишнуизме Б. отодвинут на второе место, как рожденный из лотоса, выросшего из пупка Вишну-Нараяны. Б. — Вселенная, 182, 16 и сл.; Б. Манаса, творец, 183, 2 и сл.; 344, 8; Б. Аханкара, 342, 32 и сл.; 340, 21.

БРАМИН — член высшей касты дваждырожденных; обычно под эпитетом «дваждырожденный» подразумевается б.; жрец, владеющий словом Браммы — Ведами. Занятие б. — изучать Веды, научать им, совершать обряды, жертвы. Брамины претендовали на монополию в религии, философии, науке; часто б. называли певцами, так как они пели гимны, мантры. Для «Махабхараты» характерно отрицательное отношение к б. как к касте (классу). Индра (бог кшатрий) поучает б., порицая его заносчивость, 180; происхождение б., 188, 4; 208, 24; спор б. с кшатрием, 199; два рода б., 199, 41; обязанности б., 234, 1 и сл.; 235; 344, 10; награда за почтение к б., 234, 16 и сл.; кто знает Брахмо, того боги

признают б., 237, 22, 23, 245, 11 и сл.; 270, 30 и сл.; поведение б., 251, 1; вайшья поучает б., 262, 47 и сл.; 265; лжебрамины, 271, 27; б. может заниматься делами других каст, но не шудр., 296, 3; кшатрий поучает б. (Джанана Шуку), 328, 12 и сл.; сила проклятия б., 343, 53; 344, 23; б. — родоначальник каст, 344, 18; Нар поучает б., 364.

БРАХМАВАДХЬЯ — «убийство»; «смерть брамина»; чудище, вышедшее из тела убитого Вритры, 283, 12, 17 и сл.

БРАХМАДАТТА — «данный Брамой или брамнином»; мужское имя; раджа панчалов, 234, 29; 344, 77.

БРАХМАНА — часть ведической литературы, трактующая главным образом обряды. Наибольше крупный памятник этого ряда — «Шатапатха-брахмана», 235, 9; 344, 11.

БРАХМАРИШИ — см. риши.

БРАХМАЧАРИН — ученик, послушник, соблюдающий правила брахмачарьи, 190, 10; 214, 7; 221, 5; 242.

БРАХМАЧАРЬЯ — период ученичества (12 лет), обязательный для высших каст; правила поведения для ученика; особенно требовалось соблюдение полового воздержания; в дальнейшем слово часто употребляется в узком смысле: целомудрие, 193, 11; 196, 12; 214, 7 и сл.; 242; 336, 1 и сл.

БРАХМО — (ср. р). высший философский принцип традиционной философии Индии, внеположный проявленному миру, вечный и неизреченный, то есть определяемый лишь отрицательно («не То»). Идея Б. сближается с идеей Нирваны, выражающей безличный, запредельный миру покой. Основа учения о Б. положена Упанишадами и развита с разных сторон философскими традиционными школами. В более древнем словоупотреблении Brahman означал молитву, заклинание, но уже в Чханд. уп. это слово употребляется в смысле единого, творческого принципа мира. Вскоре слова Б. и Атман стали синонимичными, но слово Brahman развивало идею реальности Бытия (Tat), как основы миропроявления, тогда как слово Atman развивало идею абсолютного субъекта Б. — прохладное озеро, 177, 50; Б. подобно нити ожерелья, 206, 1 и сл.; Б. — вне при-

чинно-следственного ряда, 224, 50 и сл.; мир возвращается в Б., 229, 24; 233; мир развивается из Б., 231; 232; о постижении Б., 239, 2; 344, 4; Б. определяется отрицательно, 241, 13; Б. за пределами пракрити, 279, 1 и сл.; Б. постигает природу, 310, 9; Б. — Пуруше, 318, 17—18; Б. является Нарад, 341, 1 и сл. (см. также *То*).

БРИХАСПАТИ — великий владыка, жрец и учитель богов, потомок Ангираса, 198, 5; 210, 21; 282, 29; 285, 68; 338, 5; Б. принимает закон саттватов, 337, 45 и сл.; Б. гневается на Нараяну, 338, 14; Б. вошел к жене своего брата Утатхи, 343, 50 и сл.

БУДХА — «мудрый», «мудрец» — эпитет Вишну, 344, 32.

БУДДХИ — «разум», «разумная воля, принимающая решения»; обычно принимается за 24 таттву, как высшее проявление пракрити, первая эманация прадханы или авьякта пракрити. Как правило, отождествляется с Махан или Махан Атма, редко — с аханкара. За б., как таттвой пракрити, отрицается сознание; сознание и познание рассматриваются как результат вневременного и внепространственного отражения Пуруши в чистейшей (саттвичной) буддхи; 194, 17 и сл.; 203, 1; 247, 13 и сл.; 248, 2 и сл.; 255, 12; 287, 14; 315, 12; 351, 22; (см. также *манас*, *махан*, *сутъ*, *таттва*).

БХАВА — «воздействующий», «творящий», «осуществляющий», «сущий»; эпитет Шивы, 285; 286; 365, 3 и сл.

БХАГА — «щедрый владыка»; Адитья, правитель дома луны под названием Утара Пхальгуни, у которого Шива выбил глаз, 285, 73; 343, 21.

БХАГАВАН — «владыка»; как вселивое обращение с конструкцией 3-го лица; имя пастушечьего бога (ср. Баал, Адон семитов), впоследствии отождествленного с Вишну-Кришной, 182, 30; 210, 21; 217, 33; 337, 23, 341, 110, 135; 342, 88; 348, 2.

БХАГАВАТА — поклонник Бхагавана, 342, 2; 345, 56; 346, 17.

БХАДРАКАЛИ — мощь Кали, возникшая из гнева богини Кали-Умы, 285, 56.

БХАКТА — поклонник, почитатель, преданный благоговейной любовью, 341, 19; 344, 70.

БХАКТИ — благоговейная любовь, преданность; один из четырех путей йоги,

особенно развитый вишнуитами, значительно позже — шиваитами. Учение о пути б. особенно развито в «Бхагавадгите» и в Шветашватаре упанишаде. Его положил в основу своего учения об относительном монизме Рамануджа (XII—XIII вв. н. э.). В Бенгалии путь б. принял экзотатические формы в XV—XVI вв. н. э., 341, 131.

БХАРАДВАДЖА — «жаворонок»; известный риши, ученик Бхригу, философ скептического направления, высказывающего идеи дуалистической Санкхьи, 182—192; 208, 33; 210, 22; 344, 31.

БХАРАТА — «поддерживаемый» (об огне); имя брата Рамы; имя родоначальника бхаратов, брата Дхритараштры, с детьми которого бхараты вели борьбу за престол, 207, 5; 327, 14; 351, 14.

БХИМА — «страшный»; имя многих раджей, в том числе и второго сына Панду; бывший Индра, 227, 50.

БХИШМА — «страшный»; старший из рода Кауравов, сын Шантану и богини Ганги; Б. — легендарный герой, образец мудрости, преданности, справедливости. В период событий, описанных в «Махабхарате», Б., старший в роде, чтимый той и другой из враждующих сторон, представители которых обращались к нему, называя Прадедом, так в «Мокшадхарме» всегда обращается к нему Юдхиштхир. Это обращение приобрело характер эпитета, почему в переводе дается с большой буквы. Б., раненный перед смертью, дает наставления Юдхиштхире, изложенные в «Мокшадхарме».

БХРИГУ — имя родоначальника высшего рода браминов; один из 7 ришей; одно из названий планеты Венеры. Некоторые тексты считают Б. сыном Варуны; основоположником астрономии и врачевания; род Б. близко связан с огнем; имя Б. производится от звукоподражательного глагола («бхриг» — треск зажженного костра, 182, 5; 192; 210, 22).

БХРИНГАРАДЖА — род крупных черных пчел; род ланей; род особых духов, 329, 5.

БХУРИХАН — «много убивающий»; имя одного данава, 227, 52.

БХУТА — существо; сущность (от бху — быть); духи низшего порядка, свита Рудры-Шивы: пишачи, ракша-

сы, махабхуты (элементали), 262, 9 и сл.; 286, 132; б. в колеснице Нараяны, 336, 11 (см. также *суть, бхутатма*).

БХУТАТМА — «душа» или «я» сущей; Б. всех бхутатм — вселенская

душа, 182, 16; 194, 7; 201, 1; 203, 7; 204, 5; 239, 11, 21, 24 (джива); 253, 7 и сл. (аханкара), 304, 35.

БЫТИЕ — «Я есмь то, что я есмь», 304, 44.

В

ВАДАВАМУКХА — «кобылья голова»; мифический огонь, горящий на дне океана; риши, воплощение Нараяны, 344, 35 (см. также *голова*).

ВАДЖАПЕЯ — подкрепляющий напиток; название очень торжественного жертвоприношения, совершаемого раджей обычно перед своим посвящением в сан, или брамином, добывающимся более высокого положения, 286, 118.

ВАИДЕХАКА — «красивый телом»; название одной смешанной касты; относящийся к народу видеха или его стране, 298, 8.

ВАИДЖАЯНТА — «принадлежащая непобедимому»; название горы, находящейся на молочном океане, 352, 9, 10, 22.

ВАЙКУНТХА — или Вайкунтхава — «острый», «лучистый»; эпитет Вишну, 344, 52; 347, 5.

ВАЙКХАНАСА — имя одного мунни, 244, 14, 20; название одной вишнунитской секты; в. передают традицию устава Нараяны, 250, 15.

ВАЙНАТЕЯ — сын Винаты, мет., птицы Вишну, Гаруды (олицетворение крылатого Солнца), 334, 11.

ВАЙТАРАНИ — «относящийся к переправе»; название адской реки, через которую должны переправляться попадающие в ад. (ср. греческую Лету, реку смерти), 323, 32.

ВАЙШАМПАЯНА — потомок Вишампы, «защитник народа», ученик Вьясы, дядя Яджнавалкьи, 320, 17; от имени Вайшампаяны ведется повествование «Махабхараты», 329, 26; 338, 9; 341, 134 и сл.

ВАЙШВАНАРА — «всенародный»; название одного из огней, огонь, переваривающий пищу, 184, 21; 245, 27; В. сжигает трупы (см. *тело*).

ВАЙШРАВАНА — имя раджи, владыки якшей, 284, 9.

ВАЙШЬЯ — название третьей касты, земледельцев, позже — купцов; низшая каста свободных или «дважды-

рожденных», (в широком смысле слова), 188, 4, 5; 207, 32; 210, 13; 295, 21; 298, 21, 25 (см. также *касты*).

ВАЛАКХИЛЬЯ — название некоторых гимнов Ригведы из восьмой ее книги; название рода риши величиной с палец; они связаны с солнечными мифами, 244, 20; 350, 18.

ВАЛЬМИКИ — «муравей»; имя риши, которому приписывается создание «Рамаяны», 207, 4.

ВАМА — «красивый», «благородный», эпитет Шивы, 344, 77; в ж. р. — эпитет Дурги.

ВАРАНАСИ — «слоновый»; Хастинапура (город хоботорукого) — название города, современный Бенарес (в древности чаще назывался Каша или Кеши), 262, 8, 11, 43, 45.

ВАРАХАШВА — «вепрекоть» (вараха — вепрь, ашва — конь); имя одного данава, 227, 53.

ВАРИТАКША — имя одного данава, 227, 53.

ВАРНА — см. *каста*.

ВАРУНА — имя древневедического бога; олицетворение неба (ср. греч. Уранос); позже В. стал «своим отражением» — повелителем океана и вообще вод, 183, 4; 207, 36; 227, 18, 90; 286, 9; 320, 28.

ВАРХИШАДА — букв. «сидящий на жертвенной соломе», вид духов предков; имя одного риши, 350, 46.

ВАРШАГАНЬЯ — потомок Вришгагана (вришгагана — великий сонм), 320, 59.

ВАРШНЕЯ — «потомок Вришны»; «мужественный»; «овен»; эпитет Вишну-Кришны, 210, 14; 344, 90.

ВАСАВА — «потомок Васу»; «класс богов»; эпитет Индры, 207, 23, 36; 208, 20; 224, 29; 282, 27.

ВАСИШТХА — имя одного из 7 ришей, сына Митры-Варуны; сын Хираньягарбхи; предок Вьясы, 208, 4, 32; 282, 27; 304; 351, 6.

ВАСУ — «класс богов»; второе имя

раджи Упаричары — основателя секты сатватов, 198, 6; 200, 11; 284, 11; 325, 17, 19; 339, 341, 52.

ВАСУДЭВА — тот, чей бог Васу; поклонник Васу; эпитет Вишну, 341, 32; мистическое объяснение слова, 343, 41.

ВАХНИ — одно из названий огня; имя данава, 227, 53; божество речи (как индрии), 315, 5.

ВАХУ — см. Васу.

ВАШАТ — ритуальный возглас при жертвоприношении; значение слова утратилось; разные мистические объяснения, например, в Брихад. уп., 5, 8 говорится, что возглас «вашат» — это вымя, от которого пытаются боги, 269, 35; 289, 50; 305, 28.

ВАЮ — «ветер»; главный из богов органов, 185, 1 и сл. В. уносит души после смерти, 259, 40; семь ветров, 303, 27 и сл.; Вьяса объясняет значение ветров, 255, 6; 330, 26 и сл.

ВЕДА — «ведение», «наука»; главные священные книги, сборники гимнов богам; время создания гимнов различное, приблизительно первая половина второго тысячелетия до н. э. Различают Риг-, Яджур, Сама и Атхарва (Веды). Позже других возникла Атхарва; более ранние тексты «Махабхараты» (например, «Бхагавадгита») знают только первые три В., более поздние, например, большинство текстов, входящих в «Мокшадхарму», знают четыре В. Высказывалось мнение, что Атхарваведа существовала сперва как часть Самаведы, но позже она была выделена как отдельный сборник. Как бы там ни было, но упоминание текстом 3 или 4 В. является одним из показателей для датировки текста. В истории Санкхьи представляет большой интерес отношение этой философской школы к авторитету В. По сущности своей Санкхья должна относиться к В. отрицательно, но такая установка проходит не без сопротивления не только со стороны правоверных браминов, но и внутри самой школы, что можно проследить по текстам «Мокшадхармы». В. не ведут к благу, 175, 11; полемика с хулиателями В., 180, 47 и сл.; 270, 17; В. переходящи, 106, 16 и сл.; 261, 7 и сл.; В. — плохой путь к Атману, 212, 31; ведические жертвы преступны, 212, 32 и сл.; 263, 49; 264, 17; 266, 2 и сл.; 269, 8 и сл.; цель В. своекорыстна, 218, 42; 264, 18; В. сбивают с

истинного пути, 218, 45; правила приема пищи, указанные в В., 221, 2 и сл.; значение В. и их изучения, 232, 24 и сл.; 235, 1 и сл.; 237, 17 и сл.; 311, 15; В. не имеют значения для Освобождения, 236, 6 и 320, 107; В. учат о двух Атманах, 236, 32; В. в разные юги, 238, 8 и сл.; два пути В., 241, 6 и сл.; В. противоречивы, 242, 3 и сл.; В. об обрядах, 243, 8; боги завидуют знающему В., 245, 30; В. и Йога, 246, 13; знание В. не есть признак дваждырожденного, 251, 2; 263, 22; знание В. — признак Дхармы, 260, 3; В. учат о Брахме, 264, 20; не понимающие сути В. попадают под власть самости, 270, 53; 320, 50; утверждение В., 271, 1 и сл.; 307, 7; учение В., 307, 7 и сл.; 331, 1 и сл.; В. годны только в этом мире, но древние так не считали, 309, 46; 318, 7; Яджнавалкья получает от Суры Яджурведу, 320, 5 и сл.; ученики Вьясы проповедуют А., 339, 44; В. и Нараяна, 341, 105; 351, 4; Данава крадут В., 349, 29 и сл.

ВЕДА — имя одного риши, 298, 14.

ВЕДАНТА — окончание Вед — Упанишад; позже — монистическая школа Шанкары, 196, 7; 238, 11; 246, 21; 303, 70.

ВЕДАШИРАС — глава Вед; эпитет Капили, 338, 8.

ВЕПРЬ — одно из воплощений Вишну, 200, 14 и сл.; 286, 71; 342, 108; 344, 60, 351, 37 (см. также *Вишну*).

ВЕРА — см. *шраддха*.

ВЕТЕР — см. *Ваю*, *прана*.

ВИВАСВАНТ — одна из персонификаций Солнца, 199, 30; 336, 37; 344, 32; 350, 51; 361, 1.

ВИДАРБХА — название страны и народа, ее населяющего, 273, 3.

ВИДЕХА — «бестелесный»; название страны и народа раджи Джанаки, отца Ситы; главный город Видехи — Митхила, 178, 1; 322, 11; 327, 22.

ВИДХИ — закономерность; нравственный закон; одно из 30 «особых свойств», 322, 112.

ВИДЬЯДХАРА — обладатель ведовства (ведун); волхв; особые духи — чародеи из свиты Шивы, живущие с ним в Гималаях, 284, 13; 335, 15.

ВИКРИТА — изменение, искажение, одно из творческих начал, 336, 37. Дейссен читает здесь «крита», ссылаясь на Вачаспатию.

ВИМУЧА — «распоряжение», «освобождение»; имя риши, 208, 28.

ВИНА — музыкальный инструмент, род лютни, изобретение которого приписывается Нараде, 286, 26.

ВИНАТА — «муравей»; дочь Дакши; жена Кашьяпы; мать Гаруды и Аруны, 339, 3.

ВИПРАЧИТТИ — «проницательный», «остроумный»; данава, первенец Дану, 207, 28; 227, 51.

ВИРАБХАДРА — «могучий отвагой»; чудовище, возникшее из пота Шивы, 285, 36 и сл.

ВИРАДЖ — «лучезарный», «сиятельный», «владычный»; интеллект; одна из форм проявления Пуруши, Шивы, Вишну и других богов, 348, 15; 349, 13; 352, 22, 23.

ВИРАНА — имя одного праджапати, передававшего Панчаратру, 350, 41, 42.

ВИРАСУ — «рождающая богатырей»; один из эпитетов женщины-матери, 267, 32.

ВИРАТ-ВИРАДЖ — имя одного раджи, 286, 84; 343, 15.

ВИРИНЧИ — эпитет Браммы-Вишну: Хираньягарбха, Буддхи, Махан, 304, 18; эпитет Вишну, 344, 66.

ВИРОЧАНА — «озаряющий», «освещающий», «солнце», «луна»; имя данава, отца Бали, 223, 2; 227, 51; 341, 79 (см. также *Бали*).

ВИРУПАКА — «бестелесный», «безобразный»; имя данава, 227, 52.

ВИРУПАКША — «безобразноглазый»; особые духи из свиты Шивы; эпитет самого Шивы, 208, 19.

ВИЧАКХЬЮ — имя раджи, гандхарва, выступавшего против кровавых жертв, 266, 1.

ВИШВА — «весь», «целокупный», «каждый», «всеобъемлющий»; особый класс богов; нередко — как эпитет Вишну, 200, 10, 11; 284, 11; 325, 19.

ВИШВАВАСУ — «везде живущий»; имя царя гандхарвов, сына Кашьяпы, задающего вопросы Яджнавалкье, 285, 8; 320, 27, 36, 48.

ВИШВАДАНШТРА — «всезубый»; имя данава, 227, 53.

ВИШВАДЖИТ — «всепобеждающий»; имя данава, 227, 54.

ВИШВАДЭВА — «всебог» — особый класс богов, 198, 5; 207, 23.

ВИШВАКСЕНА — «всеохранитель» — эпитет Нараяны, 339, 29.

ВИШВАМИТРА — «всеобщий друг»; имя риши, 208, 33.

ВИШВАРУПА — «всеобразный»; сын Тваштара, домашний жрец богов, 208, 18; 320, 62; 341, 1; 344, 20 и сл.

ВИШВАСЕНА — «все войско»; имя гандхарва, 285, 8.

ВИШЕША — «особенный», «выдающийся»; особые свойства предметов, им присущие (свойства сутей, органов), 210, 32; 304, 24 и сл., 308, 29; 309, 4 и сл.; 312, 14; 313, 12.

ВИШКАРА — «засов»; имя данава, 227, 54.

ВИШНУ — имя бога, малоизвестного в Ведах, выдвинутого на первое место в период создания Эпоса, как бог кшатриев; в Эпосе очень ясно выражено соперничество с богом брамнов Шивой, закончившееся примирением в так называемой браманнской троице: Брами-Вишну-Шива. (О В.-Нараяне см. весь отдел «Нараяния»); величие В., 182, 20; 206, 12; 281, 5 и сл.; В. производит все существа и касты, 207, 1 и сл.; воплощения В., 209, 16; 341, 75, 103 и сл. В. потрясает копье Сканды, 329, 9 и сл.; учение об ипостасях (вьюха) В., 341, 34; значение имени В., 343, 43; 345; В. сражается с Шивой и тождественен ему, 344; В. создает предков, 347, 18 и сл.; В. — Пуруша и Прадхана, 349, 18; В.-Нараяна, творец мира, 350; В. — познающий поле, джива, 350, 58.

ВИШНУИЗМ — религия Вишну. Веды уделяют в мало внимания. В период Эпоса Вишну выдвигается на первое место как бог кшатриев. Отличительная черта в. — отрицание кровавых жертв и развитие бхакти. В. в период эпоса соревнуется с шиваизмом (религия брамнов) вплоть до открытой борьбы с ним; позже найдено компромиссное решение в виде браманнической троицы Брами-Вишну-Шива. Религию этой троицы иногда называют индуизмом. иногда — брахманизмом.

ВНЕШНИЕ ЗНАКИ — для Освобождения они бесполезны, 322, 49 и сл.

ВНУТРЕННЕЕ «Я» — см. *Адхьятман*.

ВОЖДЕЛЕНИЕ — в. возникает от неведения, заблуждения, 211, 10; 254, 1, 8; в. препятствует Освобождению, 272, 46 и сл.; в. приводит к нарушению Дхармы, 274, 5 и сл.

ВОЗДАЯНИЕ — в. за исполнение долга, 292, 7; в. зависит от сочетания гун, 304, 43.

ВОПЛОЩЕНИЕ — см. перевоплощение.

ВОПРОСЫ — в. Вишнавасу о Вселенной, 320, 28.

ВРАТЬЯ — сын шудры-отца и матери-кшатрийки, 208, 9.

ВРЕМЯ — «космическое время, времяисчисление», 210, 14; 211, 12, 221; 11; 223; 224; 225, 10, 14; 227, 29 и сл.; 231, 9 и сл. (см. также *кала*).

ВРИТРА — «утеснитель», «враг», 280; 282; 283.

ВРИША — «мужчина»; «самец»; имя данава, 227, 52; 344, 60.

ВРИШАДАРБХИ — или Юванашва (жеребчик) отдал сокровища женс, 234, 25.

ВРИШАНДА — имя данава, 227, 54.

ВРИШИКАПИ — «мужчина-обезьяна», эпитет Вишну, 344, 61; 347, 8, 23 и сл.

ВРИШНИ — «мужественный»; название народа, к которому принадлежал

Кришна, отчего его часто называют Варшнея, потомок вришни, 210, 14; происхождение народа, 208, 13.

ВЬЮХА — ипостась, 341, 36; 346, 15 и сл.; 4 ипостаси Вишну, 350, 57; 353, 20 (см. *анируддха*, *санкаршана*).

ВЬЯКТА — «проявленное»; обычно под этим понимается пракрити, 322, 108 (см. *пракрити*, *авьякта*).

ВЬЯНА — см. прана.

ВЬЯСА — «изложение», «сопоставление»; имя легендарного мудреца, которому приписывается изложение «Махабхараты», Пуран, Веданты; сын Парашары от Сатьявати, отец Шуки. Его отождествляют с Кришной-Двайпаяной; предок Кауравов и Пандавов. Так как, по преданию, В. распределил гимны Вед по отделам, поэтому и назван «Вьяса» («распределитель, редактор»). Создание канонических текстов приписывалось высшему сознанию (Браме), а люди «лишь излагали их», 231; 236; ученики В. (Вайшампаяна, Джаймини, Пайла, Сумангу и Шука), 329; 330, 1 и сл.; 342, 18 и сл.; 351, 9 и сл.; его прежние формы существования, 351.

Г

ГАЛАВА — имя одного риши, 289, 3.

ГАНГА — название священной реки Индии, 228, 6; 259, 22; 284, 17, 22; 344, 31.

ГАНГАДВАРА — «врата Ганги», название ущелья, из которого Ганга выходит на равнину, 285, 4.

ГАНДХАВАТИ — «благоуханная»: мать Кришны-Двайпаяны, 348, 8.

ГАНДХАМАДАНА — «опьяняющий благовоением»; гора подвижников, связанная со сказанием о Раме, 336, 13; 344, 80.

ГАНДХАРА — «благоуханный»; название народа; третий звук лада, 184, 39; 207, 43.

ГАНДХАРВА — «небесный музыкант», 188, 3; 207, 25; 210, 22; 284, 11; 285, 7; 302, 61.

ГАРГА — имя риши, 320, 60; отец Каляяны, противника Вишну, 341, 95.

ГАРГЬЯ — сын Гарги, 210, 23 (см. также *Каляяна*).

ГАРИ — см. *Хари*

ГАРУДА, ГАРУТМАН — имя птицы, царя птиц, носящего Вишну, сына *Винаты*, 329, 6; 334, 11; 339, 35, 36.

ГАУТАМА — риши, муж Ахальи, изнасилованной Индрой, 208, 33; брамин, отец Медлителя, 267, 4, 8, 61, 66, 68, 72; 344, 18.

ГАЯ — имя царя страны, 234, 26.

ГАЯТРИ — название ведической священной мантры; воззвание к Савитару, произносить которую разрешалось только брамину, 286, 6.

ГИРИВРАДЖА — «горный странник»; название главного города страны Магадхи, 341, 9.

ГИРИША — «горец», эпитет Шивы, 286, 69.

ГНЕВ — причина заблуждения, 199, 120; 213, 4; 235, 29; 240, 5; 272, 12; 301, 11.

ГОВИНДА — «добыватель коров или земли»; «го» значит «корова» и «земля»; эпитет Вишну-Кришны; оба значения оправдываются соответствующими мифами. Редко — эпитет Шивы, 207, 2, 26; 286, 85, 95.

ГОЛОВА — лошадиная, форма проявления Вишну-Нараяны, 342, 92; 344, 73; 349, 50 и сл.; конеголовый, 342, 98; 344, 35, 75.

ГОМАТИ — «почитание коровы»; название реки, возле которой находились знаменитые во времена создания «Махабхараты» лес Наймиша и пустыня Бадари, где подвизались Нара и Нараяна, 357, 2.

ГОТАМА — второе имя риши Диргхотамы, 226, 20; 343, 56; 344, 57.

ГУДА — брюшная полость; кишечник; задний проход, 185, 11.

ГУНА — «нить, волокно»; «качество, свойство»; Санкхья различает три г., диалектическое движение которых обуславливает миропоявление: саттва (ясность, уравновешенность), раджас (стремление, страсть) и тамас (косность, мрак). Теория г. более разработана поздней Санкхьей и лишь намечена ранней, где преобладает теория пран, свойственная упанишадам; (см. *праkritи, суть, орган*). О г. развернуто говорится в 316 главе. Г. и буддхи, 194, 18; 287, 18; Г., их свойства, 212, 17 и сл.; г. и свойства человека, 219, 13, 25 и сл.; саттву испускает теджас и г. — пустой звук, 239, 14; г. возни-

кает из собственного лона, 247, 19 и сл.; Атман распространяет только саттву, 248, 20 и сл.; саттва творит г., 249, 1 и сл.; г. постигаются после смерти, 251, 15; г. не знают А, не он их творец, 287, 35; Атман выпускает г., как паука нить, 287, 41; связь с г. — причина перевоплощений, 304, 43; г. — волны в океане, 308, 32.

ГУНА — гуны (народ), 327, 15.

ГУРУ — «тяжелый», «важный», «почтенный», «учитель» (особенно духовный), «родитель» (в двойственном числе), 191, 8; 242, 4, 16 и сл.; 267, 16, 268, 27; 303, 98; 356, 1.

ГУСЕНИЦА — г. в коконе — образ пурushi в гунах, 305, 4; 331, 28, 29.

ГУХА — «тайный», «скрытый», «пещера»; эпитет Сканды, 286, 136; название народа, 207, 42; 286, 136.

ГУХЬЯКА — «скрывающийся»; духи — хранители кладов из свиты Куберы, 284, 9.

ГХРИТАЧИ — «жирный»; «жертвенная ложка»; имя одной апсары, 326, 2 и сл.; Г. (м. р.).

Д

ДАДХИЧИ — имя риши, отдавшего свои кости Индре для изготовления громовых стрел, 285, 12; 344, 25, 26.

ДАЙТЬЯ — сын Дити («ограниченности»), асур, враг суров (богов), 188, 3; 225, 38; 320, 63.

ДАКША — «усердный», «прилежный», «способный», «волевой»; имя одного из Адитьев, часто отождествляемого с Праджапати; Д. — сын Браммы, 207, 19; Д. отождествляется с Ка, 208, 7; Д. — «бывший Индра», 227, 51; Д.-Праджапати, отец Умы, 284, 19; Д. приносит жертву, ее разрушает Шива, 284, 19 и сл.; 285; 344, 80 и сл. (три варианта мифа); дочери Д. и их мужья, 344, 32.

ДАКШИНА — плата за обряд, 264, 33; 328, 17; 342, 60.

ДАНАВА — потомок Дану; д. — противник богов, 179, 16; 188, 3; 207, 27, 28; 285, 7.

ДАНУ — мать данавов; дочь Дакши, жена Кашьяпы, 207, 28.

ДАСРА — имя одного из Ашвин, 341, 53.

ДАШАГРИВА — «десятиголовый»; Равана, убитый Рамой, 362, 15.

ДВАЙПАЯНА — «островитянин»; эпитет великого риши Кришны-Вьясы, сына Парашары из рода Васнштхи, 207, 3; 325, 25, 27; 330, 16; Д. — поклонник Нараяны, 341, 136 и сл. Жителем какого острова был Кришна-Д. не уточнено, но в повествовании о Шукре говорится об огромном расстоянии от этого острова до Митхилы и о том, что Шукре приходилось проходить через многие страны, в том числе и через Китай.

ДВАПАРА — третья юга, исчисляющаяся в 2000 лет дня и ночи и по 200 сумерек (см. также *юга*).

ДВИТА — «второй»; сын Праджапати, 208, 31; 338, 6.

ДЕЛО — освобождение от д., 201, 17; 241, 3; д. связывает, 220, 222; д. и неделание, 342, 3; не следует торопиться действовать, 267, 1; и воздаяние за него, 280, 20; юга действия, 322, 29 и сл.

ДЕНЬ — д. Браммы (см. *время*).

ДЖАДЖАМИ — «желающий стать водой»; имя одного риши, 262, 1; 264, 31.

ДЖАЙГИШАВЬЯ — сын Джигиши

(«желающего победы»); имя одного риши, 229, 3 и сл.; 320, 59.

ДЖАЙМИНИ — имя риши, ученика Вьясы, основателя особой философской школы, 320, 20; 329, 27.

ДЖАМАДАГНИ — «пламенеющий»; «огонь пожирающий»; значение слова неясно; имя брамина, отца Парашурамы, воплощения Вишну, 208, 34; 234, 26; 294, 15.

ДЖАНАДЭВА — «рожденный богом»; имя раджи, потомка Джанаки, 218, 3.

ДЖАНАКА — «родитель»; раджа страны Видехи с главным городом Митхилой, отец Ситы, жены Рамы, 178, 1 и сл.; 277; 322, 4 и сл.; 328, 1 и сл.

ДЖАНАМЕДЖАЯ — «приводящий людей в трепет»; имя разных радж, в том числе и правнука Арджуны, 234, 24; 341, 134; 342, 6.

ДЖАНАНИ — «родительница», 267, 32.

ДЖАНАРДАНА — «побуждающий или утешающий людей»; эпитет Вишну-Кришны, 337, 21; 341, 133; 344, 90.

ДЖАРАСАНДХА — «старый союзник» или «связанный с возлюбленной»; имя раджи, 341, 96.

ДЖАПА — см. *шептанье*.

ДЖАЯНТА — «победительный»; имя раджи, 208, 20.

ДЖИВА — «живой»; индивидуальное, эмпирическое «я», 174, 50; 182, 4; 186; 187; д. в растениях, 184, 17; д. не постигает разницы между творцом и сущими, 194, 9; д. — ссмя воплощенных, 213, 13; д. сам утверждает свое существование, 213, 16; д. находится в Атмане, 239, 22; д. присущи гуны, 241, 19 и сл.; д., находящийся в теле, вечен, 276, 29 и сл.; мера души д. — 6 цветов, 281, 34; д. выходит из тела, 319, 1 и сл.; д. — Шеша Санкаршана, 346, 16.

ДЖНАНА — «знание»; знание и дело (джнана и карма), 322, 29 (см. также *знание*).

ДЖЬЕШТХА — «лучший», «превосходный»; имя брамина, 350, 47.

ДЖЬЕШТХАСАМАН — «превосходный гимн», 350, 47.

ДЖЬЙОТИШКА — «сияющий», «блестящий»; название утеса на Меру, 284, 5.

ДИРГХАНТАМАС — «долго пре-

бывающий во тьме»; имя слепого ведического риши, впоследствии называвшегося Готама, 343, 54.

ДИТИ — дочь Дакши, жена Кашьяпы, мать Бали и других дайтев, 207, 20, 28; 282, 40; 330, 53; 341, 79.

ДОБРОНРАВИЕ — 212, 1; 218, 2; 226, 21.

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА — под этой рубрикой собраны особенно распространенные в индийской философии вообще, и в частности в философских текстах «Махабхараты», д.: трава и стержень; мошка и лист; рыба и вода; вода и птица, 181, 19; 194, 39, 47; 317, 12; 248, 23; 310, 23; сосуд, погруженный в море и вне его, 186, 5 и сл.; ряд аналогий — 203, 7; о д. сказано в Агамах, 210, 24; учение о д., 218, 322, 88 и сл.; познающий поле отличается от пракрити, как рыба от воды, 287, 35; гусеница в коконе, 305, 4; рыба не замечает разницы между сетью и водой, 309, 25 и сл.; горшок, масло и муха (разница между содержащим и содержимым), 322, 179.

ДОЛГ — см. *дхарма*.

ДОМОХОЗЯИН — обязанности д., 234, 6, 13; 235, 25; 242, 30; 243; 270, 4 и сл.; 296; 297; 322, 1; обязанности д. и йога, 269—271.

ДРОНА — «кадушка»; имя брамина, наставник Кауравов и Пандавов, 299, 15; 322, 184.

ДРУМАДА — «дающий растений»; имя риши, 298, 15.

ДУРГА — «труднодостижимая»; эпитет жены Шивы (Умы, Кали, Парвати), 344, 81.

ДХАЙВАТАС — название пятого звука лада, 184, 39.

ДЖАНАНДЖАЯ — «завоеватель сокровищ» — эпитет Арджуны, 344, 49, 63, 116.

ДХАНУША — «лучник»; мужское имя; см. *Дхананджая*.

ДХАРАНА — удержание (мысли), сосредоточие как первая ступень йогических упражнений в сосредоточенности, 217, 29; 236, 14; 302, 30, 54 и сл.; 318, 9, 10.

ДХАРМА — «державая», «пустой», «основа», «долг», «закон», «благочестие», «обязанность». Эти отвлеченные понятия получили олицетворение в образе бога справедливости и долга-Д., обычно отождествляемого с владыкой

мертвых Ямой, но первоначально это были различные олицетворения, так как в «Махабхарате» встречаются тексты, где говорится о Д. и Яме, как о разных личностях, 199, 16, 20 и сл.; 207, 22 и сл.; 302, 58; 344, 99. Д. в образе лани, 273, 17; Д. как нравственный закон, 175, 5; 180, 41; 199, 41; 226, 19; 229, 18; 260; 261, 14, 20; 265, 18; 266, 5 и сл.; 268, 37; Долг высочайший, 224, 26; 231, 7; 250, 1 и сл.; 303, 83; 344, 16; Д. перед предками, 267, 10; выполнение Д. ведет к благу, 292, 2 и сл.

ДХАРМАДХВАДЖА — «тот, у кого стяг — долг»; эпитет Джанаки, раджи стран Видехи, 322, 4.

ДХАРМАРАДЖА — «владыка долга» — эпитет Вишну; Нараяна — сын Дхармы, 344, 79; эпитет Юдхиштхиры, сына Дхармы, 350, 65.

ДХАРМАРАНЬЯ — «тот, для кого долг — огнедобывающий прибор (арани), то есть тот, кто должен добывать огонь»; имя брамина, 363, 5.

ДХАТАР — «благой», «творец»; слабо персонифицированная идея творческой силы природы, 207, 33.

ДХАТРИ — «носительница» (о женщине-матери), 267, 32.

ДХАТУ — «основа», «положение», «составная часть» — так в системе Санкхьи называются элементы, из которых школа строит космос; в Аюрведе, построенной на системе Санкхьи, под д. понимаются основные части тела (иногда только жидкости тела);

кровь, жир, мозг, кости, желчь, и пр. В разное время насчитывали разное количество д., в перечень включались разные предметы, 182, 17; 184, 1 и сл.; 185, 1 и сл.; 218, 41; 341, 35; 344, 57.

ДХАУМЬЯ — «дымный», «произшедший от дыма» (жертвенного костра); имя брамина, 208, 30.

ДХЕНУКА — «коровья»; по Нилаканте — название одной священной криницы, 295, 15.

ДХЬЯНА — мысль, углубленное размышление, вторая медитационная ступень восьмиступенной йоги, часто в сочетании: дхьяна-йога (джнана-йога), 183, 7; 195; 196, 11, 17; 205, 12; 236, 12; 308, 7 и сл.; 318, 16; 327, 42.

ДЬЮМАТСЕНА — «блистательное войско»; имя раджи, отца Сатьявана, 268, 2, 5 и сл.

ДЬЮТИМАН — «блистательный»; имя раджи, 234, 33.

ДЭВА — «бог», «сура»; ж. р. дэви; употребляется и как обращение к радже («божественный») и особенно к знатым женщинам (дэви), 188, 3.

ДЭВАВРИДДХА — «главный бог»; «старший»; имя раджи, 234, 21.

ДЭВАЛА — человек, носящий на голове изображение бога, 207, 4; 229; 276 (см. *асита*).

ДЭВАРАТИ — «дар божий»; раджа, предок Джанаки, 312, 4; 320, 96.

ДЭВАРИШИ — см. *риши*.

ДЭВАХОТРА — «жертва богу»; имя брамина, 338, 9.

Е

ЕДИНСТВО — непреходящее е., 307, 37; е. и единомножество, 307, 1 и сл.;

308, 1 и сл.; е. противоположностей, 322, 107.

Ж

ЖАЖДЫ ЖИЗНИ — см. *тришна*.

ЖЕНЩИНА — ж. продляет ткань самсары, 213, 7 и сл.; надо остерегаться женского соблазна, 214, 12; познание Брахмо освобождает ж. от новых рождений, 250, 23; в отношениях с ж. мужу надо проявлять учтивость, 267, 41; нельзя обманывать ж., 270, 27; ж. и мужчина неразрывно связаны, они обмениваются свойствами друг с другом, 307, 1 и сл.; красота и юность — сила ж., 322, 74.

ЖЕРЕБЕЦ — символ мировой активности, 320, 28, 38.

ЖЕРТВА — ж. коня (см. *ашвамедха*). Осуждение кровавых ж., 175, 33 и сл.; 263; 264; 266; 339, 3 и сл.; ж. совершенствует мир, 232, 28; ж. — корень мира, 269, 27; ж. приносится ради долга, 273, 1 и сл.; Шива разрушает ж. Жакши, 284, 19 и сл.; 285; 344, 80 и сл.; ж., принесенная в гнев, бесплодна, 301, 27; Брихаспати гневается на Нараяну во время ж., 388, 14.

ЖИЗНЬ — ж. зарождается и гибнет вместе с телом, 174, 23; 224, 7; 332, 20; цель жизни — освобождение, 299,

13; в ж. мало счастья и много горя, 331; 332, 16.

ЖИЛЫ — ж., питающие тело, 185, 15; 214, 16 и сл. (см. также *прана*).

З

ЗАБАВА — (кривда); учение о мире как о божественной игре, 310, 3; 350, 61.

ЗАКОН — см. *дхарма*.

ЗАПРЕДЕЛЬНОЕ — з. в образе Буддхи, 203, 1; з. видит йогин, 206, 9; з. — сын Васудэвы, 210, 10; достижение з. (Брахмо), 279, 1 и сл.

ЗАРОДЫШ — см. *зарождение*.

ЗАРОЖДЕНИЕ — теория з. и возникновения семени, 181, 14; 213, 6 и сл.; 214, 19 и сл.; 267, 35; 322, 116 и сл.; 333, 14 и сл.; з. частей тела от матери и от отца, 307, 5 и сл.

ЗВУК — свойства з. в пространстве, 184, 38 и сл.

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ — з. порицается, 363, 47, 48.

ЗМЕЯ — 180, 18; 181, 5; освобожденный покидает тело, как з. кожу, 219, 49; линька з., 284, 53; з. — атрибут Вишну, 286, 44.

ЗНАНИЕ — знанием достигается Запредельное, 206, 7; 236, 8; покровители з. и искусств, 219, 19 и сл.; лишенный з. подобен слепому, 214, 4; з. освобождает от двойственности, 237, 2 и сл.; з. и деятельность, 238, 2; 241, 3; 338, 2; з. — единственное средство освобождения, 250, 10 и сл.; з. Атмана можно сообщать лишь подвижнику, 250, 21; смысл высшего з., 303, 82 и сл.; признаки з., 303, 83 и сл.; з. и неведение, 309, 1 и сл.; предмет и источник з., 309, 3; 320, 44 (см. также *знающий*).

ЗНАЮЩИЙ — характеристика з., 214, 2 и сл.; поведение з., 215, 3 и сл.; з. достигает освобождения, 249, 11 (см. также *знание*).

ЗОНТ — белый или золотой з. — символ царской власти, 223, 21, 25, 26; 234, 21; 322, 19, 22, 42, 165.

И

ИДХМАВАХА — «подносчик дров при жертвоприношениях»; браминское имя, 308, 29.

ИКШВАКУ — «огурец»; «сын Солнца»; имя раджи, 199, 2, 36; сын Ману, 350, 52.

ИНДРА — «властитель», «правитель»; имя царя богов индуистского пантеона; одно из олицетворений неба («тысячеокий»); персонификация настолько рыхла, что трудно провести четкую границу между понятием И. как имени собственного, и как нарицательного существительного, обозначающего известную ступень космической иерархии: тексты говорят о множестве бывших и будущих И. И. в образе шакала беседует с Кашьяпой, 180, 4 и сл.; И. царей — эпитет раджи, 199, 49; И. беседует с Бали, 223, 12 и сл.; 224, 225; 227; И. — владыка 30 богов, 200, 9; бывшие и будущие И., 224, 55 и сл.; 227, 40, 50; Гаутама наказывает И.,

344, 18; бегство и возвращение И., 344, 26 и сл.

ИНДРИЯ — название реактивных сил организма, его воспринимающих и ответных функций; различается 5 воспринимающих и 5 действующих и. Чаще под и. разумеют воспринимающие и., то есть чувства, теория которых тщательно разрабатывалась Санкхьей, 184, 5; 194, 7 и сл.; 203, 4 и сл.; 206, 1 и сл.; 210, 30 и сл.; 219, 21 и сл.; 276, 13 и сл.; и. освещают буддхи, как светильники, 287, 39; и. не видят манаса, 313, 17 (см. также *орган*, *суть*, *тело*).

ИСКУПЛЕНИЕ — нет и. для неблагодарного, 272, 11.

ИСТИНА — хвала истине, 199, 66 и сл.

ИТИХАСА — «древнее сказание», «быль», 344, 18.

ИШВАРА — «владыка», «господь», «личный бог», 212, 19; 246, 4; 342, 30; 349, 12.

И

ЙОГА — слово йога происходит от корня уй- с двумя основными значениями: соединять, связывать; прилагать усилия, понуждать, приводить в действие. Отсюда два основных значения й.: 1 — единое, связь, преданность; 2 — упражнение, гимнастика (ср. греч. «гимнософист»). Индийская традиция различает четыре основные направления, или «пути» й.: джнана и раджа, бхакти и карма. Самым выдающимся джнанином был Шри Шанкара, отрицавший карма- и бхакти-й. как низшие ступени развития, годные лишь для простого народа. Самый выдающийся представитель раджа-й. — Патанджали; приписываемые ему й.-сутры — авторитетнейшее писание раджа-й. Величайшие представители бхакти — Рамануджа, Чайтанья. Величайшие памятники бхакти — и сочетающейся с ней карма-й. — Шветашватара упанишада и «Бхагавадгита». Все остальные направления й. так или иначе связаны с четырьмя названными. Й.-Патанджали теснейшим образом связана с Санкхьей, что выражается таким афоризмом: «Санкхья есть теория й., й. есть практика Санкхьи». Упражнения й., 195; 200, 17 и сл.; 253, 6 и сл.; 308, 6 и сл.; 334, 4 и сл.; плод джнана-й., 201, 1 и сл.;

й. освобождения, 210, 1 и сл.; учение й. и Санкхьи, 240, 2 и сл.; 302, 318, 1 и сл.; 320, 87; 342, 28; 349, 39; 351, 66; препятствия к й., 240, 4 и сл.; 275, 13; предел йогических упражнений — состояние чурбана, 308, 14 и сл.; есть предтечи й. в Ведах, 309, 46; й. провозвестил Хираньягарбха, 351, 67 (см. также *йогин*).

ЙОГАМАЙЯ — см. *Майя*.

ЙОГИН — последователь учения йоги, упражняющийся в йоге с целью развить в себе особые духовные свойства и тем достигнуть освобождения. Путь к совершенству для й. — дхьяна-йога, 195; 308, 8 и сл.; й. разрушает гуны, 206, 27; могущество й., 209, 21 и сл.; 236, 1 и сл.; 327, 8, 12; й. освобождается, как водяная птица, 248, 17 и сл.; й., сосредотачиваясь, быстро достигает цели, 302, 37; пища и одежда й., 302, 42 и сл.; 305, 12 и сл.; трудность пути и возможность падения, 302, 50 и сл.; качественное и бескачественное достижение й., 302, 19 и сл.; 308, 14 и сл.; 318, 8 и сл. (см. также *йога*).

ЙОДЖАНА — мера длины, равная приблизительно 2 км, 282, 8; 329, 22; 335, 9; 337, 9.

К

КА — мистический слог, выражающий начало, так как К. есть первая согласная буква санскритского алфавита. К.-Пуруша, 320, 41; второе имя Дакши, 208, 7; шудра есть К. и Вишну, 298, 28, 29.

КАВАША — «гремящий», мужское имя, 208, 30.

КАВЬЯ — «вещий», «пророк», «поэт»; имя риши, 244, 17; жертва предкам, 341, 60; 342, 10.

КАЙВАЛЬЯ — см. *кевала*.

КАЙЛАСА — «утесистая» — название горы, обители Шивы, 182, 6; 284, 9; 333, 65; 334, 10.

КАЙТАБХА — «насекомое»; имя данава, убитого Нараяной, 227, 54; олицетворение раджаса, 349, 27, 71 (здесь производится имя Ка от слова «катхина» — «вязкость»).

КАКШИВАНТ — «признающий»; имя риши, 208, 27; 298, 14.

КАЛА — «черный»; «гонитель»; «время»; один из частых эпитетов Шивы; К. как божество, все разрушающее, 106, 6; 199, 16; 224, 5, 19 и сл.; 227, 34 и сл.; 232, 42; К. — Рудре, 344, 113; океан К., 321, 8.

КАЛАНДЖАРА — название горного хребта, 246, 9.

КАЛАЯВАНА — так называли иностранные династии; К — сын Гарги, противник Вишну, им убитый, 341, 95.

КАЛИ — «черная»; «гонительница»; одна из форм силы (шакти) Шивы, мифологически символизируемая как жена Шивы — богиня Ума, Дурга, Парвати. По одним сказаниям, она

дочь Химавата, по другим — Дакши, 285, 33 (см. также *Парвати, Ума*).

КАЛИ-ЮГА — см. *юга*.

КАЛЬПА — мировой цикл, охватывающий четыре юги, 281, 33; 342, 28 (см. *время, кала, юга*).

КАМА — «вожделение», «страсть» (особенно половая). Воплощение страсти — бог Кама, 177, 24 и сл.; К. уничтожен Шивой, 190, 10; свободный от К. восходит на небо, 251, 10.

КАМАРУПА — «тело желаний»; Санкхья, рассматривая психологические функции как материальные, но состоящие из более тонких элементов (танматрас), различала тонкое тело, образованное страстями (см. *тело*).

КАМАТХА — «черепаха»; «кружка отшельников»; мужское имя, 298, 14.

КАМБОДЖА — название страны и народа, 207; 403.

КАМСА — «кубок»; царь Магхуры, шурин Деваки, матери Кришны, старший его погубить. Был убит Кришной, 341, 19.

КАНВА — «глухой»; имя риши, 208, 27; 338, 9.

КАНДАРИКА — «жилистый»; мужское имя, 344, 77.

КАНКА — название птицы (ворона?), 283, 5.

КАПИЛА — «рыжий»; «обезьяна»; эпитет Хираньягарбхи; родословная К., 218, 17; имя великого муни, 270; 271; учитель Йоги и Санкхьи, 303, 3, 54, 85; 342, 72 и сл.; 344, 66, 67, 68; глава Вед, отец Шалихотры, 338, 8; К. (ж. р.) — имя браминки из рода Асури, 218, 15.

КАПИЛАКША — имя данава, 227, 52.

КАРАЛАДЖАНАКА — см. *Джанак*.

КАРАНА — «сын матери-шудры от отца-брамина», 298, 9.

КАРАНДХАМА — мужское имя, 234, 28.

КАРЛА — «карлик», одно из воплощений Вишну (ведическая форма), 207, 26; 284, 41; 351, 37.

КАРМА — см. *дело*.

КАРНАИРВАКА — «отвращающий ухо»; имя риши, 244, 16.

КАРНИКАРА — тропическое дерево, цветущее красивыми цветами, 325, 11, 20.

КАРТАВИРЬЯ — «совершенно отважный»; раджа, убитый Парашурамой

во время нападения К. и его дружины на домашний скот Рамы, 362, 16, 17.

КАРТАСВАРА — имя данава, 227, 53.

КАСТЫ — (*varṇa* в эпосе, *jāti* в позднейшей литературе) — классовое деление древнеиндийского общества. Три высших к. — «дваждырожденные» завоеватели (брамины, кшатрии, вайшьи) и четвертая — побежденные туземцы (шудры, слуги). Во времена Эпоса слово «варна» означало класс по признаку присвоенного ему цвета: принадлежность к данному классу определялась не столько по рождению, сколько по занятию, существовала возможность заниматься профессией иной к. (например, брамин мог заниматься военным делом). Позже к. строго определялась рождением, отчего и стала называться джати — врожденное. Члены к. строго ограничивались в выборе деятельности рамками к. Обязанности к., 182, 3 и сл.; 188, 4 и сл.; 189, 1 и сл.; 218, 21 и сл.; 289, 36; 295, 2 и сл.; 296, 1 и сл.; 297, 1 и сл.; 298, 1 и сл.; цвета к., 188, 5 и сл.; 289, 1 и сл.; все к. должны подчиняться браминам, 268, 7; происхождение К., 320, 91 и сл.; 344, 18; к. обособлены от Пуруши, 322, 181.

КАТХА — имя риши, ученика Вайшампаяны, 338, 9.

КАУНТЕЯ — сын Кунти, метр. трех старших Пандавов.

КАУШИКА — относящийся к траве куша, употреблявшейся при ритуалах; мужское имя, 344, 18.

КАЧЕСТВО — качества сутей, 194, 7 и сл. (см. также *вишеша, гуны*).

КАШИ — см. *Кеши*.

КАШЬЯПА — «чернозубый»; «черепаха»; имя риши Ариштанеми. Беседа К. с Индрой, 180; Маричи породил Кашьяпу манасом, 207, 18. К. — муж 13 дочерей Дакши, 270, 21.

КЕВАЛА — обособленный, достигший полной замкнутости в себе, отрешенности, как того требует йога Натанджали, 194, 55; 318, 16, 26; 320, 83; 322, 40.

КЕШАВА — «кудрявый», «лучистый»; эпитет Вишну-Кришны, как олицетворения Солнца. Солнечные лучи воспринимались как его кудри (ср. «златокудрый Апполон» у греков), 207, 2; 210, 16; 343, 4; 349, 94.

КЕШИ или КАШИ — «лучистый»;

старинное название города Бенареса, 234, 20.

КИМНАРА — «как бы человек»; название особых духов из свиты Шивы — оборотней, 207, 25; 329, 4.

КИМПУРУША — см. *кимнара*.

КИРАТА — «карлик» — название низкорослого горного племени (вероятно, страдавшего горным зобом, замедляющим рост), 207, 43.

КИРТАНА — хвалебная песнь, выражающая восторг, 208, 36.

КИТАЙ — К. на пути Шуки в Митхилу, 327, 15.

КОБЫЛА — символ мировой пасивности, 320, 28, 38.

КОЛЕСНИЦА — к. Йоги водит Вишну, 209, 21; 1000 к., принадлежавших Бали, 224, 2; 223, 16; к. дживы, 236, 12, 13; золотая к. Нары-Нараяны, запряженная бхутами, 336, 10, 11; царь Васу в поднебесье на к. со своим войском, 339, 7, 15; к. Нахуши, запряженная ришами, 344, 29; к. Солнца, 364, 17.

КОЛЕСО — колесо времени, 210, 14; к. — образ проявленного мира, 210, 15; жажда жизни — к. мира, 217, 35; к. закона (дхармы), 357, 2.

КОНЧИНА — состояние человека после к., 199, 118 и сл.; 202, 18 и сл.; 204, 1 сл.; 217, 14; 219, 1 и сл.; 333, 53; 346, 14; мудрые всегда думают о к., 276, 1 и сл.; выход дживы через органы при к., 319, 1 и сл.; предшественники К., 319, 8 и сл. (см. также *смерть*).

КРАМА, **КРАМАПАТХА** — особый способ читать Веды, 344, 74, 75, 76.

КРАСНОРЕЧИЕ — 230, 17; 239, 8; 322, 79.

КРАТУ — особый вид жертвоприношения 344, 19; один из творческих принципов, 207, 17; 208, 4; 336, 36; 342, 69.

КРИВДА — 190, 2 и сл.; 199, 60; 260, 15; 263, 7; 331, 41.

КРИНИЦА — священный источник, место совершения ритуальных омовений, 192, 1; 193, 18; 199, 36; 200, 10; 234, 13; 264, 44; 284, 17; 344, 33; 345, 2.

КРИПА — «сострадание», «жалость»; мужское имя, 298, 14.

КРИТА — «совершенный»; название первой, наиболее совершенной юги (см. *юга*).

КРИШНА — «черный», К. — сын Дэваки и Васудэвы, и Рама — сын

Дашаратхи, — самые прославленные воплощения Вишну. К. — вришниец, родственник и союзник Пандавов. В эпосе подчеркиваются его качества как раджи и воина, а в Хариванса (родословная К.) — его пастушеская жизнь и любовь к Радхе и пастушкам (гопи). О различных воплощениях К., сына Дэваки, аватара Вишну, 207; 209, 1 и сл.; 210, 10 и сл.; 336, 18; 350, 11; рождение К. в роду Камсы, в Матхуре, 341, 90; К. — сын Парашары (Вьяса), 351, 7 (см. также *Вишну*, *Вьяса*, *Двайпаяна*).

КРИШНАТРЕЯ — Кришна — сын Атри; имя одного риши, создателя науки врачевания, 210, 23.

КРОДХА — «гнев»; одно из творческих начал, 336, 37.

КРОША — «крик»; состояние, на котором еще слышен человеческий голос, 281, 32.

КУБЕРА или **КУВЕРА** — имя бога сокровищ, сына Шивы; К. живет уединенно в горных пещерах, где спрятаны его клады; в свою колесницу К. впрягает людей, 207, 35; 327, 31.

КУКУРА — «собака»; имя народа, которым правил раджа Уграсена, 230, 4.

КУКШИ — «чрево»; имя риши, 350, 43.

КУМАРА — «отрок», «юноша», «княжич»; эпитет Сканды, а также четырех сыновей Браммы, хранителей сторон света, 329, 8 и сл.

КУНДАДХАРА — «державший облако»; имя одного гандхарва, 272, 6 и сл.

КУНТИ — жсна Панду, мать трех старших Пандавов, 265, 24; 343, 33.

КУРУ — имя родоначальника Кауров. Род куру ведет свое начало от Сомы (Луны), 351, 44.

КУША — название травы, употребляющейся во время различных ритуалов. Из к. делаются кропила. В йогических текстах рекомендуется на подстилке из к. совершать йогические упражнения, 192, 1; 196, 14; 272, 13; 341, 9; 345, 42.

КУШАЛИН — «счастливый»; эфемерическое имя одной группы неприкасаемых; Нилаканта дает значение — «чандала», 293, 8.

КУШАСТХАЛИ — название страны, куда Кришна перенес город Праджьотишу, 341, 91, 93.

КУШИКА — имя отца Вишвамитры, 199, 4; 208, 33.

КХАНДАПАРАШУ — «кханда» — отдел, осколок; «парашу» — топор; одно из имен Вишну, 344, 89.

КШАТРИЯ — «воинственный», «воин»; член второй касты «дваждырожденных», касты правителей и воинов, 188, 4 и сл.; 298, 25; к. никогда не просит, 199, 44 и сл.; к. создан из рук Кришны, 207, 32; к. надлежит слушать к., 210, 12; украшение к. — победа, 295, 21; долг к. — защита народа, 298,

20; к., убитый в бою, получает небесную награду, 299, 3.

КШЕТРАДЖНА — по контексту можно переводить: «познающий поле», то есть джива, или пуруша, еще не достигший освобождения, и «познавший поле» — освободившийся пуруша — Атман, 194, 13; 211, 14; 213, 8; 217, 9; 218, 13; 219, 41; 236, 11, 34; 241, 18; 246, 1; 247, 17; 248, 22; 249, 1; 275, 6; 276, 16; 287, 15, 17, 33; 303, 94; 308, 38, 39; 309, 16; 315, 13; 316, 15; 341, 28; 346, 18; 350, 58; 353, 6 (см. также *Атман, Джива, Пуруша*).

Л

ЛАКШМИ — см. Шри.

ЛАНЬ — смерть уносит живущих, как тигр спящую л., 175, 19; кроткая л., 178, 11; леса, полные л., 192, 1; пугливая л., 260, 16; отшельник принимает вид л., 273, 9 и сл.; жертва Дакши превращается в л., 284, 37; Вишну носит шкуру черной л., 286, 44; шкура черной л. — небесный дар Шукре, 326, 13; болезни настигают живущих, словно охотник л., 333, 31.

ЛАТВА — род птицы из породы воробьиных; запретная пища для браминов, 180, 31.

ЛИНГА — «образ», «признак»,

«знак», «символ»; в частности фаллический символ Шивы как производительной силы, 189, 15; 202, 14; 224, 49; 305, 21; 308, 18 и сл.

ЛОМАПАДА — «след волоса» («след луны»); имя раджариши, 234, 35.

ЛОТОС — л. место рождения Брахмы, 182, 16, 36; 242, 99; 349, 24; Шри появляется в чашечке л., 228, 15; л. — украшение богинь, 258, 21; водоемы, заросшие л., 198, 4; 327, 21; из моря «Манаса» возникает л., в котором прячется Индра, 344, 26.

ЛУНА — философская символика. фаз л., 203, 6, 8, 15 и сл.

М

МАГАДХА — сын кшатрийки от отца-вайши, 298, 8.

МАГХАВАН — «щедрый»; «податель»; эпитет Индры, 224, 28; 322, 184.

МАДАЯНТИ — «укротительница»; возлюбленная Митрасены, 234, 30.

МАДРАКИ — название народа, 207, 72.

МАДИРАШВА — «опьяненный лошадей», «лошадник»; имя раджи, 234, 34.

МАДХАВА — «весенний»; потомок Мадху-ядава; эпитет Кришны, Парашурамы, впоследствии перешедший и к Шиве, 351, 73.

МАДХУ — «медвяный», «всенний»; имя асура, 227, 54; олицетворение тамаса, 207, 14; 349, 26, 61, 71.

МАДХУСУДАНА — «убийца Мадху», эпитет Вишну-Кришны, 207, 16, 29; 343, 1;

МАДХУЧЧХАНДА — «радующийся меду или вине»; имя одного рини, 244, 16.

МАДХЬЯМА — «средний»; четвертый звук семиступенного лада, 184, 39.

МАЙЯ — кажущееся явление (в противоположность действительному, существующему): «обман», «марсво»; сила иллюзии, создающая миропоявление; призрачное существование мира; «чары», «чародейство», 213, 3; 303, 58; 341, 45; 350, 18.

МАЛАЯ — название горы в Малабаре, прославленной зарослями сандалового дерева, 334, 21; 345, 13.

МАНАС — рефлекторный центр, управляющий индриями; ум, сердце в психологическом, но не в анатомическом смысле; центр эмоций; третья иногда первая ступень (таттва) проявления непроявленной пракрити (по си-

стеме Санкхьи); м. в системе таттв, 194, 12 и сл.; 246, 2 и сл.; 276, 16 и сл.; м. обуздывается йогой, 195, 8; 206, 21; м. воспринимает, а буддхи решает, 205, 10 и сл.; 219, 34; 287, 13 и сл.; м. — качество саттвы, 210, 34; м. — творческий принцип, 211, 1 и сл.; 247, 13; 248, 1 и сл.; м. во время сна, 216, 6 и сл.; м. растворяется в непроявленном, 233, 13; 341, 30; м. — орган познания, 313, 17; 322, 102; м. поглощается Аханкарой, 314, 12 (см. *индрии, суть, таттва*).

МАНАСА — разумный; как творец, 182, 11 и сл.; 183, 2; 187, 23; 193, 32; символическое море, где в чашечке лотоса скрывался Индра, 344, 26, 28, 30.

МАНВАНТАРА — мировой цикл, управляемый очередным ману; в эпическое время насчитывали 10 Ману, по-очередно сменяющих один другого в кругах манвантар. М. — слово позднее, и некоторые индологи используют его как один из критериев для решения вопросов датировки, 351, 43, 57.

МАНДАВЬЯ — «относящийся к украшению»; название народа; мужское имя, 277, 3.

МАНДАКИНИ — «медлительная», «тихая»; название разных рек, в том числе и небесной (Млечный путь), 335, 16.

МАНДХАТАР — «властитель»; имя раджи города Нага (Хастинапура), 357, 3.

МАНИБХАДРА — «владыка сокровищ», эпитет Куверы; имя брата Кувры, 272, 15 и сл.

МАНКИ — «укрошенный»; мужское имя, 177, 4 и сл.; 180, 3.

МАНТРА — священное изречение, над которым надлежит размышлять (от «ман» — мыслить), особенно изречения Ригведы. Ведические жертвоприношения обычно сопровождалась м.; Юдхистхира вопрошает о значении м., 201, 4, 5; очистительные м., 214, 13; 285, 24; м. ведут к совершенству, 214, 26; силой м. нельзя достичь Недостижимого, 226, 21, 22; м., несомненно, действительны, 270, 13; 363, 7; нельзя совершать жертву без м., 273, 10; 344, 9; м. входили в обряд приема гостя, 328, 6; повторение м. — признак благочестия, 344, 27; брамин повторяет м. как магическое заклятие, 360, 3.

МАНУ — «мыслитель»; мифический

мудрец, правитель цикла миропроявления, блюститель вечного закона. Гита говорит о М., позже их насчитывали 10. Законодательный памятник «Законы Ману» относят приблизительно к началу новой эры; считается, что это произведение текущего мирового периода (манвантары), 201, 2 и сл.; 336, 36; 337, 45; 350, 51; М. Сварочиша — Тамосияющий (ср. Сварожич в «Слово о полку Игореве»), 350, 36, 37.

МАРИЧИ — «световой элемент», «падучая звезда», «искра»; имя сына Браммы — одного из «владык существ», 207, 17; 208, 4; 336, 36; 342, 34, 69.

МАРКАНДЕЯ — имя древнего риши, вечно юного мудреца, 207, 4; 209, 4; 325, 24.

МАРТАНДА — «птица смерти»; небесная птица-Солнце, Вивасвант, как бог тризны, 344, 32.

МАРУТА — «ветер»; во множ. числе — духи ветров, сопутствующие Индре, 186, 4; 198, 5; 200, 10, 11; 208, 22; 23; 285, 40; 325, 18; 344, 30.

МАРУТВАНТ — «сопровождаемый Марутами»; эпитет Индры, 207, 23.

МАТАНГА — «хоботорукий», «слон»; «облако»; имя одного данава; имя одного риши, 298, 15.

МАТСЬЯ — «рыба»; одно из воплощений Вишну; имя одного риши, 298, 15.

МАТХАРА — «странник»; одно из олицетворений Солнца, 294, 8.

МАТХУРА — название страны; родина Кришны, 341, 90.

МАТЬ — похвала матери, 267, 24, 25 и сл.; непочитание матери порицается, 303, 44; какпе свойства передаются от матери, 307, 5.

МАХАБХАРАТА — великое сказание о Бхаратах; эпос приписывается Кришне Двайпаяне Вьясе: датируется первой половиной первого тысячелетия до н. э. Относится к священному преданию (смирти). В некоторых областях XII книга «Махабхараты» выделяется как особая, каноническая. М. — пятая Веда, 342, 21; М. проповедуют Вьяса и его ученики, 329, 36 и сл.; 342, 21 и сл.; 351, 14, 15; Кришна Двайпаяна Вьяса — творец М., 348, 12.

МАХАБХИША — «многострашный», «пугающий»; имя раджи, 311, 23.

МАХАБХУТА — «великая сущность»,

«суть»; объяснение слова, 184, 1 и сл.; 194, 6 и сл. (см. также *бхума, суть, таттва*).

МАХАДЭВА — «великий бог» — эпитет Шивы, редко — Брамь, Вишну, 284, 19 и сл.; 325, 11, 16; 336, 24.

МАХАН, МАХАН АТМА — великий, великая душа, вселенская душа. Как правило, М.-Буддхи, Буддхи-Анируддхе, 182, 13; 190, 10; 249, 4; 276, 32; 304, 22, 37, 42; 308, 27; 309, 14; 312, 11; 342, 30, 75; М. выше буддхи и сознания, 204, 10 (см. *Буддхи*).

МАХАПАДМА — город на берегу Ганги, 355, 1.

МАХАПУРУША — «великий человек», «великий дух», 353, 9.

МАХАСЕНА — «великое войско»; эпитет Сканды, бога войны, сына Шивы. М. как противник Вишну, 341, 93 и сл.

МАХАТМА — «великая душа» — о высокодуховных людях, 179, 38; 182, 34; 183, 6; 207, 8, 14; 214, 26; 302, 58.

МАХЭШВАРА — «великий владыка», «господь» — эпитет Шивы, редко — Брамь, Вишну-Нараяны, 216, 17; Шива, 282, 29; Вишну, 282, 33; Шива, как противник Вишну, 341, 93; Шива, как воплощение Нараяны, 343, 22.

МЕДХА — мясной сок, особенно жертвенного животного, как укрепляющий напиток; «крепость», «здоровье», «преуспевание»; вторично — «жертва», «жертвенный напиток», 328, 22.

МЕДХАТИТХИ — «достигший силы»; риши, отец Канвы; сын Ману Сваямбхувы, 208, 27; 244, 17; 267, 45; 338, 7.

МЕРУ — мифическая золотая гора в центре мира, охраняемая Индрой. Корень ее на сотни йоджан уходит в океан, а верхняя половина высится над землей так, что солнце, луна и звезды то прячутся за нее, то появляются с другого края. Представление о М. сбивчиво, и легенды о ней противоречивы. Один из важнейших мифов о М. — повествование о том, что суры и асуры, окрутив М. змием вечности Шешей, употребили ее как скалку для пахтанья Океана. Интересно отметить, что только в самое последнее время в геологии выдвигается теория, что у гор есть «корни», то есть что складка коры, образующая горы, приблизительно на столько же метров уходит вглубь, насколько выступает над землей. Пре-

бывая на М., Брама произвел миры, 182, 39; 183, 1 и сл.; на М. Мритью совершала тапас, 259, 22; на М. Кришна Двайпаяна творил подвиг ради рождения сына, 325, 11, 12; дивная чета гор — Химават и М., 335, 8; на М. пребывал Нарادا, 336, 13; 338, 23 и сл.; на М. Вьяса со своими учениками изучал Веда, 342, 22; на М. творил тапас риши Стулашарира, 344, 34.

МЕСЯЦ — см. *сома*.

МИР — «Вселенная»; м. — обитель страдания, 174, 29; 190, 6; отвращение к м., 178, 4; равнодушие к м. — освобождение, 179; создание м. (космология Санкхьи), 182—188; граница м. — 182, 33; м. блаженных сатватов, 192, 8 и сл.; колесо м., 211, 7 и сл.; развитые м., 231; 232; 276; 281; 303; неизбежная гибель м., 233; 227, 93; 304, 36; м. — марево, поле борьбы чувств, 280, 1 и сл.; яйцо м. — 286, 13, 89; 245, 31; 313, 3 и сл.; построение м. из 5 сутей, 349, 12.

МИТРА — божество ведической религии, входившее в верховную двоицу — Митра-Варуна или троицу — Митра-Варуна-Арьяман. В индуизме значение М. практически сведено на нет, так как его функции перешли к Вишну и отчасти (позднее) к Шиве; М. есть Пурusha, 320, 39; М. — божество выделительных органов, 345, 2.

МИТРАСАХА — «товарищ Митры»; имя раджи, 234, 30.

МИТХИЛА — столица видехи, город раджи Джанака, 178, 2; 218; 6; 277, 4 320; 95, 98; 322, 4, 12; 327, 6, 7, 22, 24.

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ — см. *единство*.

МОКШАДХАРМА — Основа или Закон Освобождения, Нараяна-гари возвещает М., 342, 74, 106.

МОРЕ — «молочное море», 338, 23; 341, 137 (см. *шветадвина*).

МРИТЬЮ — женское олицетворение Смерти, 199, 16; 258, 15; 259, 4 и сл.

МУДГАЛА — имя одного риши, 234, 32.

МУДРЫЙ — радуется крайностям, 174, 35 и сл.

МУЖЧИНА — связь м. с женщиной — подобие связи непреходящего и преходящего, 307, 1 и сл.

МУЗЫКА — семиструнный лад, 184, 39; небесная м., 200, 13; м. — искусство гандхарвов, 210, 22; То — подобно

бесструнной м., 239, 27. Шива — друг музыкантов, 286, 72.

МУНДЖА — название травы, из которой можно вытянуть стебель, окутанный листьями, — излюбленный пример отношения пуруши и пракрити, 317, 12; 342, 106; 344, 84.

МУНДЖАКЕШАВА — тот, чьи волосы подобны траве мундже; эпитет Вишну, 344, 84.

НАГА — «змея», «слон» (по змееобразному хоботу), «премудрый змий»; особые мифические существа, мудрецы и чародеи, живущие в подземном царстве; они входят в свиту богов, 188, 3; 285, 7; 357; 358 и сл. Нагапура — город Н., 357, 2.

НАЙГХАНТУКА — «относящийся к словарию», 344, 60.

НАЙМИША — «относящийся к мгновению» (нимиша); название леса, связанного с мифом о мгновенной гибели данавов; часто употребляется в «Махабхарате», 299, 38; 357, 2.

НАИРРИТА — «беспорядок»; «относящийся к Ниррите». Ниррита — разложение, порча, тление, беззаконие. Дети Нирриты — злые духи. Н. — имя одного ракшаса, данава, 227, 53, 55.

НАКШАТРА — «созвездие», «звезда»; дома луны, олицетворенные как дочери Дакини, 344, 32.

НАМАС — поклонение, ритуальный возглас, 269, 35; 340, 1.

НАМУЧИ — имя данава, убитого Индрой, 180, 3; 226, 1 и сл.; 227, 51.

НАНДАНА — «усладительный», «отрадный»; название леса в небе Индры, 344, 22.

НАНДИН — «успокаивающий», «радующий»; имя быка, на котором ездит Шива; олицетворение Шивы как производительной силы, 284, 16, 32; 286, 136.

НАРА — «мужчина», «человек»; одно из воплощений Вишну; воплощение Арджуны, 343, 37; 344, 79, 99.

НАРАДА — имя знаменитого дэварishi (учителя богов, потомка Канвы), великого бхакты; один из популярнейших образов эпоса; Н. — учитель благонравья, 193, 7; мир справедливо славит Н., 230, 2, 3; Н. утешает раджу, 257, 11; Дадхичи видит Н. на небе с

МУНИ — «молчальник» (от мауна — молчание), «мудрец», «мыслитель», 175, 6; 183, 7; 192, 4; 195, 5, 15, 16; 217, 5; 245, 22.

МУРУ — название одного растения; название страны; имя одного дайтья, убитого Кришной, 341, 92.

МЯСОЕДЕНИЕ — 179, 21; 180, 31; 193, 14; 221, 7, 12; 228, 63; 266, 8 (см. также *пища*, *ступени жизни*).

Н

богами, 285, 16; Н. — сын Парамештина, сына Браммы, 347, 1, 6; Н. возвестил Нараянию, 207, 47; 336; 341, 18; Н. — имя одного гандхарва, 285, 7.

НАРАКА — «бездна», «преисподняя», «ад»; имя великого данава, предводителя данавов, 209, 7; 227, 50; Н. — враг Адити, убитый Кришной, 341, 92.

НАРАЯНА — «путь людей»; бог, отождествляемый с Вишну; его теология — Нараяния, 336 и сл.; Н. творит риши, суров, асуров, 210, 25; у Н. есть высшее умение уничтожить страдание, 210, 26; Н. — душа Вселенной, 336, 8; 351, 75; Н. рожден Дхармой, 336, 8; 344, 79; Н. сражается с Шивой (Рудрой), 344, 83; Н. — Вселенная, 351, 75.

НАСАТЯ — имя одного из Ашвин. Оба Ашвина — Насатя и Дасра — сыновья восьмого махатмы Мартанды, 208, 17; Н. и Дасра — врачи, а поэтому — шудры, 284, 8; 341, 53 (см. также *ашвин*).

НАСТИКА — см. *отрицатель*.

НАХУША — «змея» — сын Аюса, отец Яяти, общего предка Кауравов и Ядавов (род Кришны), 178, 4; 344, 29; осуждение его жертвы, 263, 50 и сл.; 269, 6.

НЕБО — его персонификация, 199, 80 и сл.

НЕВРЕЖДЕНИЕ — освобожденный не вредит ничему живому, 189, 12; закон н. непреложен, 271, 21 и сл.; 273, 5; н. выше всех добродетелей, 245, 19; н. — наивысший дар, 263, 35 и сл.; н. достигается совершенство, 273, 5.

НЕИМУЩИЙ — только н. счастлив, 176, 7 и сл.

НЕПРЕХОДЯЩЕЕ — н. и преходящее, 304, 1 и сл.; связь пары — н. и преходящее — подобна связи мужчины и женщины, 307, 1 и сл.

НЕПРОБУЖДЕННЫЙ — н. приро-

да держит в подчинении, 309, 30; н. называют всю непроявленную природу, 310, 4 и сл.; о н. и пробужденном, 310 (см. *пробужденный*).

НЕПРОЯВЛЕННЫЙ — см. *авьякта*.

НЕСЧАСТЬЕ — поведение раджи в несчастье, 223, 1 и сл.; 280, 14 и сл.

НИВРИТТИ — «сворачивание», «угасание», «гибель» (мира). Н. есть высший покой, 341, 66; Бхагаван, пребывая в н., преподавал закон н., 342, 2 и сл.

НИЛАКАНТА — «синешей»; эпитет Шивы, у которого шея посинела после выпитого ради спасения мира яда, или по другому варианту — оттого, что его душил Вишну. Шивантское мужское имя, в частности — наиболее авторитетного схолиаста «Махабхараты» (см. *Шива*).

НИМИ — «мигание»; имя раджи, сына Икшваку; люди, смотря на него, не выдерживают его блеска и мигают, 234, 26.

НИРВАНА — «безветрие», «угасание»; одно из основных понятий древнеиндийской философии, весьма различно трактуемое разными школами: от отрицательного значения абсолютного покоя с полным угасанием всякого сознания, с полным слиянием последней пары противоположностей Бытия-Небытия, некоторые ранние упанишады, например, Брх. ул., учение Яджнавалкьи, ранний буддизм, и до полностью положительного значения по формуле

Сат-Чит-Ананда (Бытие-Сознание-Блаженство) в поздних Упанишадах, «Бхагавадгите» и в экзотерическом махаянизме. В «Махабхарате» существуют различные оттенки понимания н. Н. познается через равнодушие к миру, 189, 17; ушедшие в н. не возвращаются вновь в самсару, 195, 2; йоги шествуют к безболезненной н., 195, 22; н. — снятие всех основ (дхарм), 341, 67; н. — Освобождение, 342, 8; н. — Запредельное блаженство, 342, 8; н. — высшее Брахмо, высшая Дхарма, 344, 52.

НИРВЕДА — «равнодушие к миру», 189, 17; 323, 1 и сл. (см. *мир*).

НИРРИТА — см. *найррита*.

НИРУКТА — «высказанное», «смысл слова»: «бездна безмолвия», 344, 45.

НИШАДА — сын брамина от матери-шудры, 208, 8.

НИШАДАВАН — седьмой звук индийского лада, 184, 39.

НИЯМА — «сдерживание», «самообуздание»; вторая ступень восьмиступенной йоги Патанджали, заключающаяся в соблюдении ряда обетов, 199, 6; 322, 41; 366, 9.

НОГИ — число ног закона сообразно юге, 231, 23.

НРИСИНХА — «человеколев»; воплощение Вишну, 341, 78; 344, 23; 351, 37.

НЬЯЯ — «правило», «основание», «обоснование», «логика»; название одной из ортодоксальных школ философии, 210, 23; 271, 38.

О

ОБРЯД — причина возникновения о., 201, 4, 8; вера в действенность о. отрицает закономерность природы, 218, 42; нельзя совершать агнихотру без о., 294, 21.

ОКЕАН — («Сагара») — имя раджи, 290, 2; водные существа гибнут в о., 179, 14; Брахмо сравнивается с о., 224, 48; эпитет Вишну — обитель о., 286, 5; все реки идут к о., 297, 39.

ОПЫТ — о. дает достоверность познания, а не Писания, 218, 26.

ОРГАН — божества, хранители органов, 239, 8; 303, 20; 315.

ОСВОБОЖДЕНИЕ — 179; 210, 2 и сл.; 218, 1 и сл.; страдание исчезает при О., 219, 49 и сл.; путь к О. в овла-

дении собой, 275, 4 и сл.; 302, 31; 361, 9; в О. — счастье, 290, 5; Панчашикха преподавал Джанаке основы О., 322, 27 и сл.

ОТЗВУК (ЭХО) — миф о нем, 335, 23 и сл.; 351, 38.

ОТКРОВЕНИЕ — см. *Шрути*.

ОТРЕШЕННОСТЬ — см. *кевала*.

ОТРИЦАТЕЛИ — «настика» («не существует»-нигилист). Так браманисты называли своих идейных противников — чарваков и других, особенно же часто буддистов, так что буддист и «настика» стали почти синонимами; о. идут по страшному пути, 181, 5; душа есть не что иное, как тело, 218, 28; о.

отрицают жертвы, 264, 4; потустороннее не интересует о., 323, 10 и сл.

ОТШЕЛЬНИК — правила поведения отшельника, 191, 11 и сл.; 192, 1,

2; 234, 8 и сл.; 243, 30; 244, 2 и сл.; 328, 19, 20 и сл. (см. также *ступени жизни*).

П

ПАВАКА — «очиститель»; так называют великие суги (махабхутов) вообще, в особенности огонь и ветер; П. сжигает весь преходящий мир, 257, 17; свободный от заблуждений восходит к П., 323, 62; П. охраняет Шиву, 329, 23; П. принадлежит доля возлияния хавис, 344, 92.

ПАВАНА — «веяние», «ветер»; божество кожи, 315, 10.

ПАДМА — «лотос»; имя богини счастья Шри. Лакшми, 228, 15 и сл.; имя Нага, 357, 4 (см. также *Лотос, Шри*).

ПАДМАНАБХА — «почка лотоса» или тот, у кого из пупка выходит лотос (БПС); «изошедший из лотоса» (Дейссен); эпитет Вишну, 209, 27, 35; имя Нага, 357, 4; 363, 5.

ПАЙЛА — имя риши, сына апсары Пилы, ученика Вьяса, 320, 20; 329, 27; 342, 19.

ПАКА — «печенье», «переваривание»; «юный», «неопытный», «бычок»; имя одного данава, воспитанника Индры, «воспитатель Паки» (пакашана) — эпитет Индры, 228, 84; также «убийца Паки», 228, 7.

ПАНДИТ — ученый, знающий, умный; п. не может коснуться горе, 174, 42; п. свободен от гнева, печали, 226, 16; 322, 2; п. постигают Шастры, 235, 4; п. прозревают единство во всем, 239, 19; 332, 17; отрешенный, радующийся Атману, называется п., 251, 19; уничтоженный п. насыщается амритой, 301, 26; п. не ищет богатства, 332, 19; для п. богатство — удовлетворенность, 332, 21.

ПАНДУ — «бледный»; имя отца братьев Пандавов, младшего брата Дхритараштры. После его смерти начались раздоры из-за престолонаследия между его сыновьями и сыном Дхритараштры — Дурьодханой, 348, 4.

ПАНТЕИЗМ — Брами-Вселенная, 182, 16 и сл.; Вишну-Вселенная, 281, 20 и сл.

ПАНЧАЛА — относящийся к народу панчала, его раджа, 234, 29; имя

ведического риши, изобретшего способ чтения Вед, называемый «краманатха», 286, 32; 344, 75; 349, 79.

ПАНЧАМА — «пятый»; шестой звук индийского лада, 184, 39.

ПАНЧАРАТРА — «пятиступенный»; название священной книги вишнуитов. Панчашикха изучил П., 218, 11; Упаричара, знаток П., 337, 25; Нарада назвал переданную ему Брамой Упанишаду П., 341, 112; сам Бхагаван возвестил П., 351, 70. П. считается четвертой частью канона, 350, 83.

ПАНЧАЧУДА — носящий пять кос (йогин), 334, 19.

ПАНЧАШИКХА — «пятихолоковый», «пятипламенный», «носящий волосы, завязанные в пять узлов», «стоящий на вершине познания»; имя риши, ученика Асури. П. считался воплощением Капила и первым проповедником атеистической Санкхьи. П. в Митхиле поучает раджу Джанаку, 218, 6; 219, 5 и сл.; 321; раджа Джанака с гордостью сообщает Сулабхе, что он ученик П., 322, 24.

ПАРАВАСУ — «отвергающий богатства»; имя одного риши, 208, 26; 338, 7.

ПАРАМААТМАН — Запредельный Атман; 26 таттва Санкхьи, 187, 24.

ПАРАМЕШТХИН — «всевышний», «горный», «верховный»; один из «владык существ», сотворенный Брамой, 336, 37; 337, 5; 341, 18; 345, 23; 347, 6; 349, 4; 351, 29.

ПАРАШАРА — «разрушитель»; риши, отец Кришны Двайпаяны, 241, 3; 320, 59; 322, 24; 351, 3.

ПАРВАТА — «гора», «возвышенность»; имя одного риши, постоянного спутника Нарады, 200, 11; раджа, предок Сулабхи, 322, 18.

ПАРВАТИ — дочь горы (Химава-та), Дурга-Кали-Ума, жена Шивы, 325, 12; 344, 114.

ПАРДЖАНЬЯ — дождь, бог дождя, 234, 27; 330, 40.

ПРИВРАДЖАКА — странник.

странствующий монах, отказавшийся от всего мирского; четвертая, необязательная ступень жизни (ашрама), 192, 3; 244, 23 и сл.; 245, 7 и сл. (см. также *санньясин, ступени жизни*).

ПАРИКШИТ — «взыскующий», «испытатель»; внук Арджуны и внучатый племянник Кришны, 345, 8 и сл.

ПАРИНАМА — изменение, превращение, возрастание, 179, 27.

ПАРТХА — «сын Притхи», имя по матери трех старших братьев Пандавов (Юдхистхиры, Бхимы и Арджуны), 195, 3; 344, 2.

ПАТАЛА — подземелье, присподбная, подземное царство или город, обитель волхвов нагов (змиев), 250, 15; 341, 83; 351, 35.

ПАШУПАТА — учение о Пашупати, владыке скота, то есть о Шиве; подобно тому, как Панчаратра есть учение вишнуизма, так секта пашупатов есть первичное ядро шиваизма, 351, 66, 69.

ПАШУПАТИ — владыка скота, мифологический образ, впоследствии слившийся с Шивой, так что имя П. стало одним из имен-эпитетов Шивы, 284, 14; 286, 125; 345, 62.

ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ — 181; 228, 2 и сл.; 236, 18; 276, 32 и сл.; 299, 17 и сл.; 300, 20 и сл.; 305, 1 и сл.; 306, 1 и сл.; 310, 49 и сл.; 333, 49.

ПИНАКА — лук Шивы, 208, 20; 284, 34; 291, 17, 18.

ПИНГАЛА — красновато-коричневая жидкость; в: кундалини-йоге название активного тока в теле, находящегося под покровительством Шивы; женское имя, 174, 57 и сл.; совка, мангуста, ихневмон, 178, 8.

ПИНДА — галушка, в частности г. из риса, как ежедневное приношение предкам; название самих предков, 347, 11 и сл.

ПИПАЛА — «нижир» (ягоды), «перец», имя сына Митры и Равати, 199, 4.

ПИТХА — «седалище», «престол»; священные башни, воздвигнутые Дакшей на месте жертвоприношения и разрушенные Вишну; имя данава, убитого Вишну, 341, 92.

ПИШАЧА — «пожиратель мяса», «упырь»; особый дух из свиты Шивы, 188, 3; 268, 23; 284, 15; 304, 31.

ПИЩА — вкушая п., нельзя ни восхвалять, ни порицать ее, 193, 6; 279, 12; время вкушения п. — утро и

вечер, 193, 10; 221, 10; 243, 7; п. нужна лишь для поддержания жизни, 212, 14; 217, 19, 20; остатки от жертвенной п. — амрита, 221, 7, 8, 13, 15; болезни отстраняются легко перевариваемой, умеренной п. 275, 8; п. должна быть чистой, 275, 15; Индра — владыка п., 286, 37, 50 (см. также *мясо-едение, пост, ступени жизни*).

ПЛОД — мудрость п. тапаса, 191, 1 и сл.; знание Вед есть п. джнана-йоги, 201, 1 и сл.; праведный не радуется п., 274, 18; п. действия бывает простым и смешанным, 292, 18 и сл.

ПЛЮРАЛИЗМ — п. в ученье Санкхьи, 304, 19 и сл.

ПОВЕДЕНИЕ — 179; 189; 191, 7 и сл.; 193; 210, 23; 240, 11 и сл.; 215, 22; 227; 229; 260; 15 и сл.; 279; 289, 8, 12 и сл.; 290; 294; 295; 297; 301; 322, 86.

ПОЗНАНИЕ — сссуалитическая теория п., 276, 17 и сл.; условия п., 179, 7, 8; пракрити есть объект п., 309, 9.

ПОЗНАЮЩИЙ ПОЛЕ — см. *кшетраджна*.

ПОЛ — извращенный п., 228, 68, 69, 73; половое общение, 193, 11, 17; 207, 38 и сл.; 221, 11; 228, 45; 270, 27; 283, 46; 307, 4; 322, 69, 171; 333, 20, 27; 343, 53; 344, 18; половой орган, 219, 28; 270, 23, 27, 28; 291, 30, 32; 312, 13; 344, 18.

ПОМОЩЬ — знающий оказывает п., 220, 13; человек сам себе помогает, 294, 1 и сл.

ПОСЛУШНИК — см. *брахмачарья*.

ПОСТ — п. достигает счастья, 181, 17; п. дает прозрение Атмана, 187, 30; п. побеждает страсти тела, 214, 13; п. не есть самоистязание, 221, 4; высшему тапасу сопутствует п., 221, 5; п. — Основа Освобождения, 229, 2; отшельники соблюдают постоянный п., 244, 10 (см. также *пища, тапас*).

ПОТОК — п. мира, 250, 12 (см. также *пища, тапас*).

ПРАВДА — п. побеждает смерть, 175, 30 и сл.; Брахмо есть п., ею держится мир, 190, 1 и сл.; слово должно быть правдивым, 199, 61; 260, 10; нет ничего выше п., 260, 10; превосходно то, что арьи называют п., 301, 13 (см. также *дхарма, истина*).

ПРАДАКШИНА — «идущий направо»; ритуальный обход справа со сложенными руками почетного лица или

священного предмета, 320, 85; 330, 7.

ПРАДЖАПАТИ — «владыка существ», эпитет Брамь, Ману и прочих; иногда как особая персонификация, 187, 32; 190, 15; 191, 13; 192, 21; 201, 2; 224, 52; 232, 13; 269, 21.

ПРАДЖЬОТИШАМ — «сияющий»; название города данавов, перенесенного Кришной в Кушастхали, 341, 92.

ПРАДХАНА — основа ткани; существенное, основное; основная космическая материя; самосознание развивается из п., 205, 25; П. м. р. — имя раджи, 322, 183; непроявленное мудрецы называют п., 342, 29; п. — Анирудха, 349, 18; п. — Пуруша, 353, 19.

ПРАДЬЮМНА — «сияющий», «озаряющий»; четвертая ипостась (выюха) Вишну-манас, 341, 38, 41; 346, 16.

ПРАКРИТИ — производство, оформление, природа, сущность. Атман, соединившийся с гунами п., называется познающим поле, 187, 24; восемь корней п., 210, 26 и сл.; п. не познает Пуруши, 246, 1; отношение п. к познающему полю, 248, 23; 249, 2; 308, 17; 317, 8; 320, 39; п. выпускает гуны, как паук паутину, 249, 2; п. — «не Пуруша» и не обладает признаками; 307, 25 и сл.; восемь основ и 16 изменений п.; 308, 29; 312, 11; п. оплодотворяется Атманом, 308, 36; п. безначальна, ее развитие, 309, 13; 316, 14; двадцать четыре основы п., 310, 21; п. играет гунами, 315, 15; п. неотделима от качеств, 317, 3; п. определяется гунами, 320, 38; п. непознаваема, 320, 42.

ПРАЛАЯ — «пролитие, растворение, гибель, кончина», 194, 2; 204, 17; 227, 37; 231, 30; 308, 33 (см. также *кончина*).

ПРАМУЧА — «освободившийся»; имя одного риши, 208, 29.

ПРАНА — «дыхание, жизненный ток, ветер», 184, 24 и сл.; 185, 3 и сл.; 186, 1 и сл.; 200, 17; 244, 26; 303, 27; 330, 24 (см. также *ваю*).

ПРАНАЯМА — удержание дыхания, праны, овладение им; четвертая ступень восьмиступенной йогии, 318, 9 и сл. (см. *йога, йогин*).

ПРАСЕНАДЖИТ — «победитель войска»; имя раджи, 234, 36.

ПРАТАРДАНА — «отделенный»; раджа Кеши (Бенареса), 234, 20.

ПРАТИРУПА — «подобный», «соответственный»; имя данава, 227, 54.

ПРАХРАДА или **ПРАХЛАДА** — имя данава, 179; 180, 3; 222, 3 и сл.; 227, 51; П. не может поколебать копье Сканды, 329, 17.

ПРАЧЕТАСА — «вникающий», «разумный», часто как эпитет разных богов; эпитет Дакиши, 208, 6; 285, 1.

ПРАЧИНАБАРХИС — «вне востока», имя сына Атри; отец 10 Прачетасов, 208, 6.

ПРЕДАНИЕ — см. *пурана*.

ПРЕДАННЫЙ ОДНОМУ — «Белый человек с Белого острова», 350, 1 и сл. (см. также *путь*).

ПРЕДКИ — 175, 6; 270, 15; 341, 57, 58; 347, 10 и сл. (см. также *пинда*).

ПРИЗНАК (особый) — см. *вишеша*.

ПРИТХА — «широкая»; «зсмля»; имя матери трех старших Пандавов, 194, 3; 343, 23; 350, 11.

ПРИТХИВИ — «широкая», «зсмля»; богиня вкуса, 315, 9.

ПРИТХУ — «широкий»; мужское имя; имя данава, 227, 50.

ПРИЧИНА — первопричина, 202, 7; п. суетей — их собственная природа, 211, 4; п. всего — кама, 211, 11.

ПРИШНИ — «пегий»; «псгое лono» — эпитет Вишну, 343, 45, 75 и сл.

ПРОБУЖДЕННЫЙ — п. и пракрити, 308, 44, 45; 309, 20; п. и испробужденный, 308, 2 и сл.; 310, 1 и сл.

ПРОЗА — «прозаические тексты «Мокшадхармы», 190, 9 и сл.; 191, 8 и сл.; 192, 1 и сл.; 344, 4 и сл.

ПРОСТРАНСТВО — п. бесконечно, 182, 24 и сл.; 183, 9 (см. также *акаша, суть*).

ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ — пары противоположностей, 174, 14; 322, 105 и сл.

ПРОЯВЛЕННОЕ — п. и непроявленное, 211, 1 и сл.; 217, 2; 304, 36 (см. также *авьякта*).

ПУДЖА — ритуальное выражение почтения, поклонение, 344, 9.

ПУЛАСТЬЯ — «распространенный»; имя риши, сына Брамь, 207, 17; 208, 4; 320, 61; 336, 36; 337, 29; 341, 88; 342, 69.

ПУЛАХА — имя риши, сына Брамь; один из творческих принципов, 207, 17; 208, 4; 336, 36; 337, 29; 342, 69.

ПУЛКАША — см. шудры откшатрийки, 180, 35; 298, 8.

ПУЛИНДА — название народа, 207, 42.

ПУЛОМАН — имя данава, 227, 51.
ПУРАНА — «быль, бывальщина, былина». П. — название ряда эпических поэм мифологического характера, преимущественно вишнуитского направления. Насчитывается 18 п., древнейшие из них относятся к VI в. н. э. Особенно читается Бхагавата-пурана. Есть и шивантские п., из которых особенно выделяется Ваю-пурана. Пураны причисляются к каноническим книгам, 208, 5; 303, 108; 341, 125; 342, 18; 343, 6, 8.

ПУРАНДАРА — «разрушитель городов» — эпитет Индры, 223, 30; 224, 36; 227, 49; 267, 47; 344, 19.

ПУРВАЧИТТИ — «предвкушение», «предчувствие»; имя апсары, 334, 21.

ПУРОХИТА — домашний жрец. Брихаспати — puroхита богов и законодатель сатватов, 328, 1; 338, 1 и сл.

ПУРУША — «горожанин»; дух, обитающий в теле; дух вообще, 185, 4; 205, 24; 210, 39; 344, 5; П. и саттва, 194, 38. П. — мерой с палец, 200, 22; 286, 105; связь п. с деятельностью, 206, 28; 222, 1 и сл.; черный п. Вселенной, 227, 83; п., освобождаясь от пракрити видит Запредельное, 307, 31; п. полностью отличен от пракрити, 310, 24; 317, 6 и сл.; связь п. с пракрити, 322,

177; п. бескачественен и непознаваем, 320, 39 и сл., п.-Нараяна, 339, 40. П. создает прадхану (пракрити), 342, 29; множественность п. и один их источник, 352, 2 и сл.; 353.

ПУРУШОТТАМА — высочайший дух — Атман Веданты; 25 или 26 таттва теистической Санкхьи. П. — термин, почти специфичный для ранней (теистической) Санкхьи, 207, 8 и сл.; 337, 39; 364; 10.

ПУТЬ — п. восхождения и нисхождения, 190, 14; 207, 8; 212, 3; 281, 36; 292, 22, 23; 302, 50 и сл.; 303, 42 и сл.; 350, 2 и сл.

ПУШАН — «кормилец», «небесный», «Вселенский Человек»; гимн Ригведы описывает священнодействие жертвоприношения Пуруши-Пушана и создание из костей его тела элементов космоса, 286, 78.

ПУШКАРА — «цветущий»; мужское имя; название местности, 209, 38.

ПУШКАРАДХАРИНИ — «державшая цветок»; женское имя, 273, 8 и сл.

ПУШПАВАН — «цветущий»; имя данава, 227, 52.

ПХАЛЬГУНА — «красный»; название звезды (Марс); эпитет Арджуны, 343, 3 и сл.; 344, 5.

Р

РАБСТВО — порицание рабства, 263, 40, 41.

РАВАНА — «заставляющий реветь, плакать» — эпитет Дашагравы, десятиголового ракшаса-брамина, сына Пуласты и Пушпоткаты, 341, 89.

РАДЖА — князь, царь; раджи (князья) подчинялись более сильному радже, их сюзерену, великому радже (махарадже). Независимость р. утверждалась особым торжественным обрядом жертвоприношения коня (ашвамедха), очень дорогостоящим. Вассальные р. должны были участвовать в войнах, ведущихся их сюзереном; обязанности р., 268; 293, 23; 296, 24 и сл.; препятствия к достижению Освобождения, 322, 130 и сл.

РАДЖАС — «влечение, стремление, движение, страсть; вторая из гун (качеств) миропроявления, 194, 16, 29 и

сл.; 212, 30; 213, 1, 12; 219, 31 (см. также *гуны*).

РАЗВИТИЕ — ступени развития мира, 182, 35; 210, 14 и сл.; 276, 1 и сл.; 304, 13; 312, 8 и сл.; 342, 3; 350, 78.

РАЙБХЬЯ — название известного стиха в ритуале; имя по отцу одного риши, 208, 26; 338, 7; 350, 42, 43.

РАЙВАТА — «происходящий из благоденствующего рода»; имя одного Ману, 208, 19.

РАКШАС — «злой дух», «полуночник» (нишачара). В представлении о ракшасе есть много противоречивых моментов. Так, с одной стороны, им приписываются разные сверхъестественные свойства; способность менять облик, мгновенно проявляться и исчезать и пр. С другой же стороны — витязи сражаются с ними как с самыми обычными

венными богатырями: наносят им раны, убивают. Ясно, что в представлении о ракшасах слились два момента: представление о духах (бхутах) анимистических религий и представление о племенах, заселявших Индию до прихода арьев, с которыми пришельцам пришлось вести упорную борьбу, 188, 3; 210, 16; 284, 15; 286, 132; 329, 12; 330, 21; 335, 15; 341, 88; 344, 27.

РАМА — «радующий», «черный», 2 воплощения Вишну: а) брамин, сын Джамадагни, из рода Бхригу, Р. с топором Парашурама — истребитель кшатриев, 341, 84, 104, 114; б) кшатрий, сын Дашаратхи, победитель Парашурамы и ракшаса-брамина Раваны, 341, 85, 104; 362, 15.

РАНТИДЭВА — бог благополучия; эпитет Вишну; имя раджи, 294, 7.

РАСКАЯНИЕ — бюститель закона не нуждается в раскаянии, 271, 13 и сл. Р. не освобождает от злого плода, 293, 9.

РАСТЕНИЯ — состав р., 184, 7 и сл.; джива р., 184, 17; древо вождения в сердце, 254, 1; р. следует приносить в жертву, 266, 11.

РАТХАНТАРА — особый гимн, саман, заклание (Васиштхи), 282, 27; гимн Шиве, 285, 28.

РАУМЬЯ — «волохатый», «волосистый»; имя чудовища, сотворенного Шивой, 285, 37.

РАХУ — «захватчик»; имя асура, которого обезглавил Вишну за попытку своровать амриту; асура уже глотнул амриту, но она еще не успела пройти по его пищеводу, когда Вишну снес ему голову; поэтому голова, хоть и отрубленная, осталась жива, а тело погибло. Момент кражи проследили Солнце и Луна и сообщили о ней Вишну. Из мести голова гоняется за Солнцем и Луной, заглатывает их, но не может удержать: они из нее выскакивают (мифологическое объяснение затмения), 190, 8; 193, 30; 203, 22; 286, 103.

РЕЧЬ — см. *красноречие*.

РИБХУ — «сдатный», «искусник»; название класса богов, 208, 22.

РИГВЕДА — первая и самая священная из Вед; сборник гимнов, возникший в середине II тысячелетия до н. э. (см. также *Веда*), 206, 16, 18; 246, 14; 350, 22).

РИТАДХАМА — «убежище», «обитель закона»; эпитет Вишну, 344, 41.

РИЧИКА — имя отца Джамадагни, 208, 33; 294, 13; имя раджи, 234, 33.

РИШАБХА — «бык» — название второго звука лада, 184, 39; имя данава, 277, 52.

РИШИ — «мудрец, учитель»; 7 риши — сыны Браммы, 183, 6; 191, 10; 207, 17; 208, 4; 344, 18.

РИШЬЯШРИНГА — «рог лани»; мужское имя, 234, 35; 298, 14.

РОДСТВЕННИК — отношение к родственникам, 174, 16 и сл.; 243, 19; 299, 1 и сл.

РОЖДЕНИЕ — рождение определяется звездами, 180, 45.

РОХИНИ — «красная» — название звезды (Альдебаран?), 344, 32.

РУДРА — «ревун»; глава марутов, богов ветра, грозы. Веды знают 10 рудр, а Шива стал одиннадцатым; вот почему одну из форм Шивы, Шиву-Столбника изображают с 11 головами. Но по существу Шива и Р. — разные олицетворения. Р. — ведический бог, прародитель марутов, он упоминается в гимнах Ригведы, посвященных марутам, тогда как Шива — божество неарийского происхождения, он не Громовник, он лесовик, бог дикой природы и ее производительных сил, однако, когда с развитием религии Шивы-Пашупати Р. и Шива были слиты в одно божество, Шиве стали приписывать черты Громовника, и эпитет Рудры привился ему весьма прочно, 285, 13, 49 и сл.; 342, 37; 343, 18, 21 и сл.; 344, 19. Одиннадцать р., 285, 21, 37; 341, 51; 342, 37, 38; Р. тождествен с Вишну-Нараяной, 343, 22, 23, 27 и сл.

РУЧИПРАБХА — «сияющий красотою» — имя одного из «бывших Индр», 227, 53.

С

САВИТАР — «спаситель», одно из олицетворений Солнца, 203, 9; 204, 13; 208, 20.

САВИТРИ — «спасительница», женская ипостась Савитара; женское имя, 199, 7, 11; 273, 11 и сл.

САДХАНА — то, что ведет к совершенству, успеху, достижению намеченной цели. В религии это система упражнений для достижения общения с избранным божеством; в йоге — система упражнений для достижения той или иной йогической цели, 275, 14.

САДХЬЯ — «святой» — класс богов, 208, 22; 301, 2 и сл.

САЙКАТА — вместе с первым» — имя риши, 244, 20.

САМАДХИ — погружение, экстаз, состояние полной интраверсии, достигаемой после целого ряда физических и психических упражнений в сосредоточенности. С. — последняя степень йогического сосредоточия, разделяющаяся на несколько ступеней: менее глубокая — с сохранением сознания (сампраджната с.), последняя — великая с. (махасамадхи), из этого состояния не возвращаются, 196, 10, 16, 20; 199, 13; 230, 21; 253, 14; 351, 63; явления махасамадхи, 200, 19 и сл.; 323, 39.

САМАНА — название одной из пран, 184, 24; 185, 9; 200, 17; 303, 27; 330, 32 (см. также *прана*).

САМАНГА — «обладающий всеми членами», «целостный» — мужское имя, 288, 2, 3.

САМКАЛЬПА — желание, стремление, 233, 16.

САМОСОЗНАНИЕ — 200, 19; 205, 24; с. не восстанавливается после смерти, 219, 44 и сл.; с. присуще живые, 241, 20.

САМОСУЩИЙ — см. *сваямбху*.

САМСАРА — «протекание», мировой поток, круговорот жизни, основанный на бесконечности причинно-следственного ряда. Санкхья считает реальной материальную причину ряда — природу, пракрити, а также изменение материальной причины, а значит и исполнительную причину (ср. формулу: глина, горшечник и горшок реальный). Освобождение заключается в том, чтобы понять, что «горшечник» относится также к пракрити и не отождествляется с «Я», Атманом, который есть «познающий поле». Сказано, что мудрые переплывают с. на корабле знания. Вишну-Кришна говорит, что он извлекает преданных ему (бхакт) из с. силой любви; освободившийся от с. не возвращается вновь, 195, 3; 271, 26, 33; женщины

продляют ткань с., 213, 7; 217, 37; ко-лесо с., 281, 59; существа погружены в с., пока истощатся плоды их дел, 292, 18, 19; надо напрягать все силы, чтобы освободиться от уз с., 295, 20; 331, 58.

САМСКАРА — «отпечаток»; следовой рефлекс, следовое изменение психики, зависящее от дел, совершенных в прошлых существованиях, определяющих характер данной жизни. С. — понятие весьма важное в индийской философии, трактуемое разными школами по-разному, в зависимости от понятия причинности. Для Санкхьи с. есть реальное следствие реальной причины; для буддистов это мгновенные вспышки, создающие иллюзию продолжения.

САМХИТА — сборник, изборник, канон (о Ведах и прочих священных книгах), 196, 17; 199, 6; 117, 123; 365, 3.

САНА — «долголетний», «успех», «старик»; имя одного из 7 ришей, сыновей манаса Брамь, 342, 72.

САНАКА — «старец»; имя одного из 7 ришей, сыновей манаса Брамь, 342, 72.

САНАНДАНА — один из 7 ришей, именуемых сыновьями манаса Брамь, 342, 72.

САНАТАНА — «древний», «вечный» — эпитет Вишну, 209, 27; 342, 72.

САНАТКУМАРА — «вечно юный» — эпитет Вишну, эпитет Сканды; учитель йог, 341, 37; 342, 72; 350, 41.

САНКАРШАНА — «переташенный», «перемещенный»; С. — вторая ипостась Нараяны-буддхи. По Нилаканте С. — это аханкара, Шеша, джива; старший брат Кришны — Баларама. Миф повествует, что Баларама был «переташен» из лона Дэваки, матери Кришны, в лоно другой жены его отца Васудэвы. Миф символизирует переход Вечности (зми Шеша), в конечном, временное — переход вечного Атмана в природу, 207, 10; 341, 36, 40, 41; 346, 16.

САНКОЧА — «стягивание», «соседание» — имя одного данава, 227, 53.

САНКРИТИ — «поставляющий», «составляющий» — имя риши, постигшего Упанишадь, 234, 17; 244, 17.

САНКХЬЯ — «исчисление», перечисление, борьба (идейная и физическая),

рассуждение». С. — название древнейшей традиционной философской системы Индии. Многие индологи видят зачатки С. в древних Упанишадах (Йша, Маханарааяна) и даже в древних (Чхандогья, Брихадараньяка). В Упанишадах С. определенно теистична и выявляет лишь легкие признаки дуализма. Такой же характер она сохраняет и в Гите, хотя дуализм здесь выражен более резко. Позже в С. определились резко выраженные материалистическое и дуалистическое течения, нашедшие себе законченное выражение в Санкхье-карике Ишвара-Кришны (I—II в. н. э.). Оно приобрело столь главенствующее значение, что ранняя С. отошла в тень, и когда говорят о С., то обычно понимают С. Ишваракришны, эпическую же или раннюю. С. или совсем не признают, или признают как не оформившееся еще философское течение. Что такой взгляд ошибочен, легко убедиться, изучая «Мокшадхарму», где можно найти вполне законченные изложения теистической и атеистической С. Гораздо позже Рамануджа (XI в.) на основе С. развил свои относительно монистические течения (савибхеда-адвайта). С. и Йога, 196, 6 и сл.; 239; 240; 302; 303, 100 и сл.; 307, 19 и сл.; 308, 5 и сл.; 309, 44; 312, 8 и сл.; 318, 2 и сл.; 320, 71 и сл.; 349, 82, 89, 93; 350, 75, 83; 351, 75; традиционные правила передачи С., 310, 33 и сл.; признаки последователей С., 236, 35 и сл.; знатоки и распространители учения С., 342, 72 и сл.; 344, 66, 67.

САННЬЯСА — «отречение», 196, 7 (см. также *санньясин*).

САННЬЯСИН — «отрешенный»; выполняющий устав четвертой обязательной ступени жизни, 244, 23 и сл.; 245, 7 и сл. (см. также *паривраджика, ступени жизни*).

САРАСВАТА — сын Сарасвати, риши, потомок Атри, 200, 11; 208, 31; 351, 39.

САРАСВАТИ — «пронтекающая», «речь»; богиня красноречия, наук и искусства; название реки. С. говорит браминам о происхождении мира, 183, 8 и сл.; С. (речь) пребывает в языке, 239, 8; С. помогает Яджнавалкье создать Шатанатху, 320, 22; С. содействует развитию речи у браминов, 337, 35 и

сл.; Бхагаван и С. произносят священный слог АУМ, 341, 7; от С. возник Сарасвати, сын Речи, 351, 39; С. пребывает в Нараяне, 344, 47.

САТВАТА — название первой монотеистической вишнуитской секты. Упаричара принял закон с. из уст Сурьи, 337, 19 и сл.; сущность Нараяны постигается с., 344, 50; Нараяна передает Бrame закон С., 350, 29; закон С. всегда соблюдают, с., 350, 55, 56.

САТТВА — «ясность», «уравновешенность», «гармония»; высшее из трех свойств (гун) пракрити; люди должны полностью изжить чувства: тамас, раджа и с., 194, 15, 16; муни всегда пребывает в с., 195, 4; с. также приводит к заблуждению, 212, 17; приятное — это свойство с., 219, 30; с. испускает тежда, а не гуны, 239, 14; различие между с. и познающим поле, 248, 22; 249, 1; 287, 33 и сл.; производит гуны, как паук паутину, 287, 40, 41; с. выше буддхи, 322, 104.

САТТРА — великий праздник Сомы с большим количеством обрядов, 227, 58.

САТЬЕШУ — «стрела правды» — имя днава, 227, 52.

САТЬЯВАНТ — «правдоречивый», «правдивый» — имя раджи, сына Дьяматсены, 268, 2 и сл.

САТЬЯВАТИ — «правдоречивая», «правдивая» — мать Кришны-Двайпаяны, 326, 1; 351, 3.

САТЬЯМ — «правда»; Сатья — имя брамина, 273, 6 и сл. (см. также *правда*).

САТЬЯСАНДХА — «погруженный в истину»; мужское имя, 234, 16.

САУБХА — «благоденствие», «счастье»; название мифического воздушного города данавов (мираж), 341, 95.

САУТИ — сын возничего (сута); С. рассказывает радже Шаунаке «Махабхарату», слышанную им от Вайшампаяны, 341, 139 и сл.; 345, 1 и сл.

САХАСРАДЖИТ — «тысячеподобный», «многопобедный»; имя раджи, 234, 31.

СВАБХАВА — «самосущий» (ая), «своеобытный», «собственная природа»; в системе Санкхьи часто под с. понимается пракрити в непроявленном состоянии (см. также *сваибхува*); все появилось согласно с., 179, 11; потомство рождается силой с., 213, 12; от с.

у человека познание своей природы, 222, 35; деятельность человека развивается в с., 232, 20; с. всегда пребывает в телах воплощенных, 239, 13; все связано с с., она выпускает гуны, как паук нити, 249, 2.

СВАДХА — ритуальный возглас, собственное значение которого утратилось, 269, 35; 286, 78, 104; 289, 50; 305, 28.

СВАРБХАНУ — «небесное солнце» — имя одного данава, 227, 51.

СВАРОЧИША — «самосияющий»; «светозарный»; первый из Ману, получивший закон Браммы (ср. Сварожич, Дажьдбогов внук, «Слово о полку Игореве»), 350, 36, 37.

СВАСТЬЯТРЕЯ — «зеркало»; имя одного риши и название сочиненного им гимна, 208, 28.

СВАХА — ритуальный возглас, собственное значение которого утрачено; о его мифологизации см. «Беседа Марканден», гл. 224, 227 (вып. IV этой серии), 228, 22, 23; 269, 35; 286, 78, 104; 289, 50; 305, 28.

СВАЯМБХУВА — «самосущий»; имя Ману, через которого воплотился Вишну как Нара-Нараяна, Кришна-Сваямбхува, 336, 9; 337, 45, 46; 342, 34; 351, 42.

СВИДЕТЕЛЬ — см. *кшетраджана*. СВОЕКОРЫСТНЫЙ — с. попадает в бездну, 197, 5.

СВОЙСТВА — 30 свойств тела, 322, 102—112 (см. также *вишеша*, *гуны*).

СВОРАЧИВАНИЕ — (нивритти), 341, 67 и сл.; 342, 2, 100 см. также *развитие*).

СЕМЯ — из с. продолжает развиваться с., 186, 14, 15; в с. ашватхы скрыто огромное дерево, 211, 2; с. рождается желанием, 214, 19; Вишну извергает золотое с., 286, 92; тело возникает от смешения с. и крови, 303, 33; с. способности — стремиться к объектам чувств, 322, 34 (см. также *зарождение*).

СЕНАДЖИТ — «победитель войска»; имя раджи, 174, 8 и сл.

СИДДХА — класс богов, 208, 22.

СИЛА — с. как шестая действующая индрия (особенность данного варианта), 276, 22.

СКАНДА — «впрыснутый»; «кумара»; — эпитет С., как полководца небесного войска. О значении и происхождении имени С. см.: «Беседа Маркан-

деп», гл. 225 (IV вып. этой серии); Кумара—С., 329, 8 и сл.; Махасена С., 341, 93.

СКОТОВОДСТВО — с. порицается, 263, 43—46.

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ — с. к. не допустима, 268, 1 и сл.

СМЕРТЬ — с. поражает мир, 175, 9; с., как волчица ягненка, уносит человека, 175, 14; «не я» есть с. «я», 218, 24; с. — конечная цель существ, 224, 9; у выполняющих дхарму нет страха с., 226, 23; познавший высшее преодолевает с., 245, 21; с. браминов, 283, 12 и сл., все живое дрожит перед с., 288, 1; добродетельный умирает собственной с., 299, 25; спеши выполнить свой долг, пока не настигла с., 300, 18; с. глотает существа, как змея воздух, 300, 31; предвестники с., 319, 8 и сл.; о преодолении с., 322, 1 и сл. (см. также *кончина*).

СМЕШЕНИЕ — с. свойств, 350, 77 и сл.

СОБИРАТЕЛЬ — с. колосьев тот, кто по обету питается только зерном собранных колосьев, 273, 3; 365, 1, 4; 366, 9; 367, 9.

СОЗВЕЗДИЕ — благоприятные с., 180, 45, 46; неблагоприятные с., 180, 46, 47; изучение хода с. не дает познания природы существ, 201, 8; с.—праведники, 271, 25; добродетельный умирает под чистым с., 229, 24; 27 жен Сомы называются с., 344, 32.

СОЗНАНИЕ — с. уничтожается после смерти, 219, 2.

СОМА — «перебродивший»; сок особого растения (эфедра?), употребляющийся для ритуальных целей; связанный с влагой месяц; божество месяца; С. — муж 27 дочерей Кашьяпы, 207, 24; 344, 32; С. — сын Атри, 208, 9; вкус соответствует качеству с., 210, 35; С. среди других божеств в теле Вишну, 286, 9; С. равен своей шестнадцатой части, 306, 4; С. падает на землю и вновь восходит, 333, 54, 55; Дакша проклинает С., 344, 32, 33.

СОН — состояние сознания во с., 204, 1 и сл., 253, 8 и сл.; 276, 23 и сл.; 303, 88 и сл.; опасность оскверниться во с., 216, 1; время с., 243, 6; сонливость считается пороком и преодолевается умножением саттвы, 275, 5; 303, 56; сладкий с. — признак умиротворенности, 318, 19.

СОСТРАДАНИЕ — равнодушие познавшего не должно нарушаться с., 215, 4; настоящий человек тот, кто сострадален к врагу, 227, 24; с. свойственно людям, 227, 111 (см. также *невреждение*).

СПОР — спор порицается, 180, 48; 270, 66.

СТОЛПНИК — эпитет Шивы, 257, 20; 258, 1. Стхану — имя, одно из творческих начал, 336, 36.

СТРАДАНИЕ — с. и наслаждение — пара противоположностей (бинер), 174, 18 и сл.; лекарство от с., 205, 2 и сл.; 332.

СТХУЛАШИРАС — «крепкоголовый»; имя одного риши, 344, 34.

СТУПЕНИ ЖИЗНИ — (ашрама); обитель; стадии жизни. Согласно более поздним установлениям (Законы Ману) различалось 4 стадии (ступени) жизни, из которых три были обязательными: состояние ученичества (брахмачарья), когда молодой человек в течение 12 лет находился на обучении у гуру, духовного учителя; в это время он соблюдал половое воздержание, отчего позже слово «брахмачарья» приобрело значение «целомудрие». По окончании ученичества наступала вторая ступень — домохозяина (грихастха), срок которой был менее определенным, во всяком случае до наступления зрелости старшего сына. Третья ступень — отшельничество (ванпрастха) — букв. «пребывание в лесу, пуще». Отец передавал сыну священный огонь, а с ним и все хозяйство и уходил в лес, где предавался размышлению и другим духовным подвигам. Четвертая ступень санньясына (отрекшегося) была самой суровой. Перед вступлением на эту стадию человек совершал над собой погребальные обряды и считался как бы умершим. Санньясин только в период дождей мог жить на одном месте, но вне селения; в остальное время он мог оставаться на одном месте не более трех суток. Питаться он должен был добровольным подаянием. Санньясином можно было стать, минуя другие стадии (ашрама), даже в отроческом возрасте, 271, 22 и сл.; 289, 12 и сл.; 1 ступень, 191, 8 и сл.; 2 ступень, 234, 4 и сл.; 3 ступень, 192, 1 и сл.; 4 ступень, 192, 3 и сл. (см. также *брахмачарья, домохозяин, отшельник, паривраджак, санньясин*).

СУВАРНАБХА — «золотоспятельный»; имя одного из ману; эпитет Шивы в его солнечном проявлении; имя жены одного из олицетворений солнца, 350, 38.

СУДИВАТАНДИ — «причастный благоприятному дню»; имя раджи, 244, 17.

СУДЬБА — мир зависит от с., 174, 29; 181, 13; с. — следствие дел, 181, 8 и сл.; с. нет, 292, 12.

СУЛАБХА — «легкодостижимая»; женское имя; имя странницы, беседующей с Джанакой, 322.

СУМАНТУ — «благомыслящий»; имя риши, ученика Вьясы, 320, 20; 329, 26.

СУПАРНА — «прекрасноперый»; употребляется часто как эпитет Гаруды, птицы Вишну; имя одного риши, 350, 20 и сл.

СУРА — «бог»; олицетворение положительных, благодетельных сил природы; противники асуров. В доведические времена соотношение было обратным, о чем свидетельствует значение слова «асура» — «сияющий», «лучезарный». Маздеизм сохранил именно такое соотношение, ибо в нем положительное начало именуется «Ахура», 182, 27; 209, 15; 227, 13, 40; 282, 38; 284, 46; 291, 2; 342, 7; 344, 18, 62.

СУРАБХИ — «приятная», «милая»; имя одной из дочерей Дакши, жены Кашьяпы, прародительницы коров, 284, 54.

СУРЬЯ — «Солнце», бог Солнца, 266, 8; 320, 3; 344, 37; 364, 1 и сл.; С. распространяет Панчатратру, 341, 119, 121.

СУТА — сын отца-кшатрия и матери-браминки, 298, 8.

СУТЬ — (Бхута, махабхута) — существо, существование; большое существо, большое существование. В философии Санкхьи «махабхута» называется «элементом», «стихией», которых Санкхья насчитывает 5, тогда как греческая философия насчитывает их 4+1 (квинт-эссенция). Название «эссенция» (essentia) в переводе на русский — «суть», «сущность», вполне соответствует санскритскому «бхута», которое имеет еще значение и «дух» в смысле низшего духа, что соответствует «элементально» неоплатоников; еще больше соответствует этому слову «bhūtātma»; однако употребление этого термина слишком

широко; нередко он понимается как «душа мира», «*anima mundi*», особенно в обороте «*Sarvabhūtātma bhūfātma*», и в таких случаях смысл термина близок смыслу терминов «*maṇa*» и «*buddhi*». Иногда трудно дифференцировать в переводе термины «*bhūta*» и «*tattva*», так как последнее слово тоже значит «суть», «основа», но в «*bhūta*» больше выражен виталистический оттенок, экзистенциальный, а в «*tattva*» — материальный, субстанциональный. В переводе «*maṇabhūta*» по большей части сохранена традиция подстрочной передачи — «великие сущи» (*die grosse Elementen*), хотя, может быть, правильной переводить через «плотные сущи» (*grobe*), так как название в Саньхье противопоставляется понятию «*tanmatra*»; слово «*tanu*» выражает скорее не величину, а состояние: «тонкий» не в пространственной категории («мелький»), но в категории модальности (разреженный; эфемерный). Таким образом, сложность философской концепции и недостаток адекватных терминов вы-

нуждают к некоторой условности; под словом «суть» собраны тексты, говорящие главным образом о «пяти стихиях», а под словом «*tattva*» — тексты, говорящие о высших *таттвах*: 25, 26 и отчасти 24, тогда как остальные тексты, касающиеся *таттв*, собраны под специальными терминами: буддхи, манас и пр., 183, 5 и сл.; 184, 1 и сл.; 186, 1 и сл.; 194, 5 и сл.; 210, 29; 211, 4 и сл.; 219, 7 и сл.; 239, 6 и сл.; 247, 3 и сл.; 287, 3 и сл.; 312, 10 и сл.: С. — их взаимоотношения, 232, 2 и сл.; с. вступают в Брахмо, 233, 18; с. от самосущей причины, 239, 6; с. в теле, 276, 4 и сл.

СУХОРОУКОСТЬ — 180, 39.

СУХОТРА — «благая жертва»; имя данава, 227, 52.

СУЩЕСТВО — четыре класса существ в зависимости от способа зарождения, 237, 11.

СЧАСТЬЕ — сущность с., 174, 47 и сл.; человек — сам творец своего с., 195, 21.

СЬЮМАРАШМИ — «лучистый»; имя одного риши, 269, 9, 18.

Т

ТАЙНУЧЕНИЕ — см. *упанишада*.

ТАЙТТИРИ — «куропаткин», «происходящий от куропатки» (*tittiri*, ср. «тетерев»); имя риши, с которым связано название одной из Упанишад (Тайттирья уп.); старший брат Вайшампаяны, 338, 9.

ТАМАС — «тьма, инерция, третье»; низшее из трех качеств природы (праkriti); люди должны полностью изведать чувства: т., раджас и саттву, 194, 16 и сл.; преданный Атману должен отстранить т., 212, 30; т. вызывает гнев, жадность, спесь, 213, 1; отсутствие распознавания, заблуждение, нерадивость — свойства т., 219, 29; мысль, пораженная т., — нестойка, 219, 38.

ТАНДЬЯ — «ударный»; потомок Танды, одного ведического риши, 244, 17; 298, 14; 338, 7.

ТАНМАТРАС — тонкие сущи, находящиеся в теле и соответствующие плотным сутям среды (см. *суть*).

ТАНТРА — основа ткани (натянутая на станок); сущ, субстанция; позже — название священных книг шиваитской секты тантристов, а также книг

буддийского канона, 174, 4; 188, 16; 20; 337, 40; 353, 18.

ТАПАС — возогревание, накаливание, усердный труд, духовный подвиг, самоистязание, аскеза, умерщвление плоти; как основа миропоявления, 188, 2; 217, 15; 297, 15; через т. совершается жертва, 196, 11; отречение и смирение — высший т., 221, 5; т. есть благо существ, 232: 22; согласно здоровью, способностям, времени надо совершать т., 268, 36; мало людей совершают т., 297, 13; путь в небо открывает т., 297, 14; в трех мирах нет ничего недостижимого для т., 297, 23; при утрате счастья надо совершать т., 297, 26.

ТАРКШЬЯ — название мифического существа, ранее представлявшегося в виде коня, позже — в виде птицы (Гаруда); эпитет Шивы, 286, 58; эпитет Ариштанеми, 290, 4.

ТАТТВА — кон (ср. *доскональный*), сущ, действительность, истинное соотношение, сущность; кто постигнул т., тот умиротворяется, 179, 28; общее учение о т., 212, 1 и сл.; 304, 15 и сл.

двадцать четыре т., 304, 29; 308, 10; 312, 25; двадцать пятая т., 304, 38; 307, 28, 39; 308, 43; 309, 1 и сл.; 310, 8; 320, 56; 341, 24; двадцать шестая т., 310, 7, 20; 320, 55; восемь творческих т., 308, 29, 30.

ТВАШТАР — творец; слабо персонафицированное представление о творческой причине мира; в системе Санкхьи обычно эта причина мыслится имманентной миру (атеистическая позиция), но ранняя Санкхья и вишнуизм допускают существование причины, трансцендентной миру (теистическая позиция). Мифологически под т. часто понимается Брахма или какой-нибудь Ману, 208, 16, 18; 344, 20 и сл.

ТЕЛО — система Санкхьи дает очень развернутое учение о теле, его составе и развитии. Представления Санкхьи легли в основу Аюрведы, индийской традиционной медицины, а отсюда, через арабский Восток, физиологические концепции Санкхьи перешли в средневековую медицину (Ибн Сина). Т. — вместилище счастья-несчастья, 174, 21; состав т., 184, 20 и сл.; 185, 1 и сл.; 239, 7 и сл.; 252, 3; 276, 11; 299, 14; 341, 34; 344, 58; плотное и тонкое т., 196, 21; 202, 18; 318, 5 и сл.; т. и джива, 201, 10, 23; 210, 39; 214, 15; 218, 28 и сл.; 299, 13; 319, 1; 341, 34 и сл.; недолговечность т., 224, 6 и сл.; 331, 42 и сл.; 333, 4; бодрое т., не разрушается, 227, 4; запредельное не проявлено пребывает в т., 239, 18, 32; 276, 32; т. — микрокосм, 245, 30; надо охранять четыре двери т., 270, 23; 301, 28; какие свойства т. передаются от отца и какие — от матери, 307, 5 и сл.

ТЕОГОНИЯ — 207, 208.

ТИШЬЯ — «кислый»; название четвертой юги, обычно называемой кали-юга; она уподобляется терпко-кислому плоду мираболана, 342, 86, 87; 351, 44; см. также *юга*.

УГРА — «ужасный»; сын отца-кшатрия от матери-шудры, 298, 8.

УГРАСЕНА — «ужасное войско»; имя раджи, 230, 2 и сл.

УДАНА — название одного из жизненных токов (ветров); восходящая прана, 184, 25; 185, 7; 200, 17; 303, 27 (см. также *прана*).

ТО — (Тат), как обозначение истинно Сущего, 199, 126; 201, 16, 28; 202, 4; 206, 19; 210, 15; 224, 50, 54; 239, 26 и сл.; 241, 11.

ТРЕЗУБЕЦ — ритуальное оружие поклонников Шивы. Странствующие аскеты носили т. как знак их принадлежности к четвертой ступени жизни, 322, 8, 19, 42, 47; 342, 93.

ТРЕТА — т.-юга (см. *юга*).

ТРИВИШТАПА — «третье небо», небо Индры, святилище неба—понятие довольно расплывчатое, 227, 120; 323, 79.

ТРИДХАТУ — «трехосновный»; эпитет Вишну, 344, 59.

ТРИКАКУД — с тремя наростами, образовавшимися из грязи, когда Вишну, воплотясь вепрем, поднял землю со дна океана; эпитет Вишну, 344, 65.

ТРИСУПАРНА — «триждыпрекрасноперый»; название особого обряда вишнуизма, 350, 21.

ТРИТА — «третий»; сын Праджапати, 208, 31; 338; 6, 61; 341, 12, 86; 343, 64.

ТРИШНА — жажда жизни как движущая сила всего живущего, 174, 18, 46, 57; 177, 17, 51; 179, 28, 33, 37; 180, 26; 184, 39; 217, 35, 36; 218, 33; 222, 30; 254, 3; 271, 29; 275, 10; 277, 2 и сл.; 288, 19; 302, 48; 311, 7; 350, 73.

ТРЬЯМБАКА — «сын трех матерей»; эпитет Шивы, 352, 8.

ТУЛАДХАРА — тула — весы, чашка весов; дхара — держащий; держащий весы, весовщик, 262, 42 и сл.; 263, 1 и сл.; 264, 1 и сл.

ТУМБИ — название музыкального инструмента, 286, 26.

ТУМБУРУ — «бубен»; имя гандхарва, 285, 7; 326, 15.

ТУРЬЯ — четвертый; четвертое состояние сознания, которого достигают йогины; более глубокая нитраверсия, нежели сон без сновидений, 308, 17.

У

УДГИТА — возвышенная песнь, 349, 56.

УМА — «лен», «блеск»; «слава»; «покой»; «ночь»; дочь Химавата и Мены, супруга Шивы (Рудры), богиня Кали. 190, 10; 284, 7, 22; 285, 15, 25, 291, 37; 325, 16; 344, 35, 36; 351, 69.

УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ — 206, 23 и сл.

УНМУЧА — «воздетый»; имя одного риши, 208, 28.

УПАНИШАДА — сидение внизу, у ног учителя, позже прямое значение слова сгладилось, и оно стало пониматься в переносном смысле — тайноучение; философские части Вед. Упанишады разделяются на древние, средние и поздние. Канон состоит из 108 уп., иногда называют и большее число. У. входят как отдельная часть в более обширное произведение — Араньяку, то есть Писание, предназначенное для пустынножителей. Авторитет отдельных У. неравномерен. Самые авторитетные У. — наиболее древние, цитированные Шанкарой в толковании Ведантасутр или же комментированные Шанкарой. Таких насчитывают 12, 231, 7; 244, 15; 251, 11, 12; 271, 30; 322, 164; 343, 8.

УПАРИЧАРА — «парящий», «ходящий вверх»; имя раджи, принявшего традицию сатватов, защитника народа Васу (Васу-Упаричара), 337, 17, 47; 338, 3, 15; 339, 17.

УПАШРУТИ — «подслушивающая»; имя злой богини, 344, 20.

УРВАШИ — «вожделение»; имя апсары, жены Пуруравы, родоначальника кауравов, 334, 21, 25.

УТАТХЬЯ — имя риши, потомка Ангираса, старшего брата Брихаспати, 343, 49.

УЧЕНИЧЕСТВО — см. *брахмачарья*.

УЧИТЕЛЬ — см. *гуру*.

УЧЧАЙХШРАВАСА — «настороживший уши»; имя прародителя коней, 234, 15.

УШАНТУ — имя брахмариши, 208, 30.

УШАНАС — имя легендарного волхва ведического периода, позже отождествленного с Денницей (утренняя Венера), Шукрой, 280, 15; 284, 10; 291, 4, 7, 12, 19 и сл.; 291, 4; 337, 45; У. учитывает расправу с Рудрой (Шивой), 344, 19.

УШИДЖ — «спорый», «усердный»; отец Какшиванта, 208, 27.

УШИНАРА — название народа; имя его царя, 234, 19.

Х

ХАВИС — ежедневная жертва богам. Домохозяин получает богатство, совершая жертву х., 191, 10; х. — символическая жертва санньясина, 192, 5; остатки жертвы х. — уставная пища браминов, 221, 1; Бали выполняет жертву х., 227, 119; хорошо выполненной жертвой х. удовлетворяются боги, 264, 8; Вишну надлежит возносить жертву х., 285, 24; чистосердечную жертву х. испивает Нараяна; 341, 60; без мантр нет жертвоприношения х., 344, 9.

ХАНСА — гусь, фламинго, лебедь; Х. Брама, 301, 2; Х. — первое воплощение Вишну, 341, 103.

ХАРА — «уносящий», «удаляющий», «разрушитель»; эпитет Шивы, 208, 19; 285, 73; 344, 115.

ХАРИ — «желтоватый», «буланый» (конь, обезьяна); название горы, 327, 14; эпитет Вишну, 342, 111, 114; 344, 5, 40, 105.

ХАРИГИТА — Бхагавадгита: Песнь Хари или Бхагавана, 348, 11; 350, 54 (ср. также 350, 8).

ХАРИМЕДХАС — «сила», «крепость

коня; эпитет Вишну, 338; 13; 349, 10, 350, 30; 351, 60 (см. также *ашвамедха*).

ХАРИТА — род голубя; мужское имя; женское имя; Харитагита — название 279 глав.

ХАРИШМАШРУ — «конский волос», «усы (борода) Хари»; имя брамина, 294, 16.

ХАСТИНАПУРА — «город хобото-рукого» (слона) — Нагапура, 176, 23.

ХАХА — звукоподражание (ах, увы); имя гандхарва, 200, 11; 285, 7.

ХИМАВАНТ — «зпмний», «снежный», «ледяной»; Хималая — область зимы; название горного хребта, северной границы Деканского полуострова; эпитет горы Кайласы; персонификация отца Умы-Парвати, жены Шивы; на северном склоне Х. — «потусторонний» светлый мир, 192, 8; брамин совершает тапас, обитая «у стоп Х.», 199, 5; тыла Х. никогда не видали люди, 203, 6; достигший совершенства пандит подобен Х., 226, 16; на вершине Х. боги приносят жертвы, 259, 23; Нарада посещает Х., 329, 3; Рудра сватает Уму, дочь Х.,

344, 35, 36; Нара-Нараяна на Х. творит тапас, 348, 3; у стоп Х. Вьяса создал «Махабхарату», 351, 9, 10.

ХИНДУКА — «колоброд», «реющий»; эпитет Шивы, 286, 69.

ХИРАНЬЯГАРБХА — «золотое семя», «золотая утроба»; часто употребляется как эпитет Капилы, Брамы, Вишну: Х. — буддхи, махан, Виринчи, 304, 18; Х. по учению Санкхьи, — душа мира, АУМ, 304, 19; Х. — создатель Санкхьи, 310, 41; Х. — эпитет Вишну, 344, 68.

ХИРАНЬЯКША — «золотое небо, пространство»; имя данава, которого убил Вишну, 341, 78.

ХИРАНЬЯКАШИПУ — «золотая подстилка»; имя данава, 227, 54; 329, 19; 344, 21—23.

ХИРАНЬЯХАСТА — «золотооружный»; имя раджи, 234, 34.

ХОМА — сома, особый напиток,

употребляемый при жертвоприношениях; слово это в санскрите почти совсем вытеснено словом «сома», но оно прочно удержалось в зароастризме, 193, 11 (см. также сома).

ХОТАР — жрец, руководящий ритуалом жертвоприношения; Брихаспати — хотар богов, 338, 5, 344, 8 и сл.

ХРИНИШЕВА — «стыдливый», «скромный», 227, 52.

ХРИШИКЕША — «кудрявый» (лучистый), как эпитет солнечных божеств: пандиты обычно предпочитают иное толкование, разделяя Х. на слова: хришика + иша = владыка чувств, эпитет Вишну-Кришны, 207, 2; 344, 39.

ХУТАШАНА — «пожиратель жертв»; эпитет Агни; иногда употребляется как особая персонификация Огня, 341, 9; 353, 10.

ХУХУ — звукоподражание (вой шакала); имя одного гандхарва, 200, 11; 285, 7.

Ц

ЦВЕТ — символика ц., 188, 5 и сл.;

281, 34 и сл., 69 и сл.; 286, 64 и сл.

Ч

ЧАКРАДВАРА — «отверстие в диске»; название одной горы; имя раджи (Cakradhāra — дискодержатель?), 322, 184.

ЧАНДАЛА — сын от отца-шудры и матери-браминки; «неприкасаемый»; один из наиболее презираемых., 293, 8; 298, 9; 304, 32. И ч. дорожит жизнью, 180, 38.

ЧАНДРАМАС — одно из олицетворений месяца, 315, 11; 344, 37.

ЧАРАНА — «странник»; особый вид мифических существ, 304, 31.

ЧАТАКА — вид индийской кукушки; эта птица начинает куковать перед дождем, и потому называется «птицей, просящей воды»; одна из любимых метафор индийской поэзии, 362, 6.

ЧЕЛОВЕК — черный ч. из пота Шивы, 284, 40; нет ничего выше ч., 301, 20; ч. становится тем, кем хочет быть, 301, 32.

ЧЕРЕПАХА — образ манаса и индрий, 174, 52; 194, 7 и сл.; 247, 4, 5, 14.

ЧЕТАНА — «сознание», «мысль», 219, 6, 10; 239, 13; 303, 24; ч. — производное гун, 287, 36.

ЧЕТВЕРИЦА — состояние сознания, 217, 1, 13.

ЧЕТАС — «сознание», «разум», «воля», 323, 33.

ЧИРАКАРИН — «медлитель», 267.

ЧИТРАСЕНА — «пестрое войско»; имя одного гандхарва, 200, 12.

ЧИТРАШИКХАНДИН — «разные хохлатые» (шикхандин — «хохлатый»; аскет, носящий волосы, закрученные в узел); название созвездия «Ковш Большой Медведицы», иначе называемого «Семь ришей», 337, 27, 30; 338, 20.

ЧИТТА — мысль, материя мысли (как сверхиндивидуальное сознание). Дейссен часто отождествляет ч. с манасом. Джива исчезает в ч., 186, 6; когда успокоена ч., человек вкушает Вечность, 187, 31; пяти чувствам предшествует ч., 219, 11; ч. надо успокоить в саттве, 246, 9; ч. выше сочетания чувств, 276, 16; ч. сбивается с дороги, блуждает, 323, 13; 363, 14.

ЧУВСТВО — 276, 12 (см. также *индрии, сугь*).

ЧУЧУКА — название народа, 207, 42.

ЧХАНДИЛЬЯ — имя великого ведического учителя, провозгласившего тождество Брахмо и Атмана. Первое упоминание об этом учении и его творце—

в Шатапатобр. уп., X, 6, 3 и в Чханд. уп. (ср. примечание Дейссена к Чханд. уп., 3, 14), 253, 14.

ЧЪЯВАНА — «потрясающий», «низвергающий»; имя риши, жреца, 244, 19.

Ш

ШАБАРА или **ШАВАРА** — «пестрый»; название народа; эпитет Шивы, 207, 42.

ШАДЖА — «рождающий шестого»; название первого звука индийского лада, 184, 39.

ШАКАЛ — Индра в образе ш., 180, 7 и сл.; изо рта Бритры выходит его память в образе ш., 283, 3; ш. воют во время разрушения жертвы Дакши, 285, 65; ш. — эпитет Индры, 286, 35.

ШАКРА — «могучий»; эпитет Индры, царя, богов, 209, 23; 222; 223; 224; 225; 226; 341, 80; 342, 10; 344, 29; 354, 4.

ШАКТИ — «сильный», «сила»; сын Васишты, дед Вьясы, 351, 6.

ШАЛВА — название страны и населяющего ее народа, 234, 33.

ШАЛИХОТРА — «относящийся к тому, кому жертвуется рис» (cali), то есть к лошади; имя риши, написавшего гиппологию (учение о лошадях), сына Капилы, 338, 8.

ШАМБАРА — «облако»; имя данава, убитого Индрой, 227, 50; 228, 7.

ШАМБХУ — «благодетельный»; эпитет Шивы, Вишну, Агни, 257, 21; 304, 16; Ш. — Атман, 314, 13.

ШАМПАКА — «молниеподобный»; имя брамина, гл. 176.

ШАНАЙШЧАРА — «медленно двигающийся», «медлитель»; название планеты Сатурн, 351, 56.

ШАНКАРА — «умиротворяющий»; эпитет Шивы, 285, 22; 335, 32; 344, 85; 85; имя знаменитого философа, основателя школы Веданты.

ШАНКХАПАДА — «нога улитки», имя сына Ману Сварочиши, 350, 37.

ШАНТА — название одного растения ж. р.; имя дочери Дашаратхи, удочеренной Ломпадой, 234, 35.

ШАНТИ — «умиротворение»; имя одного риши, 338, 8.

ШАРВА — «убивающий стрелой»; эпитет Шивы, 286, 11.

ШАРИРА — см. *тело*.

ШАСТРА — закон, законодательство,

священный кодекс, 178, 4; 261, 10; 270, 61; 281, 27; 322, 26; 337, 33; 351, 72; 352, 6.

ШАТАДЬЮМНА — «стосветный»; имя раджи, 234, 32.

ШАТАКРАТУ — «стожертвенный» или «стосильный»; эпитет Индры, 225, 1; 226, 1; 282, 32; 323, 61.

ШАТАПАТХА — «стодорожный»; название самой большой и самой авторитетной Брахманы, 320, 23; 344, 11.

ШАТАРУДРИЯ — сто мантр, относящихся к Рудре; название одной молитвы, 286, 68.

ШАТАШРИНГА — «строгий», раджа, предок Сулабхи, 322, 18.

ШАЧИ — «заячья»; одно из названий луны, «прыгающей, как заяц», между созвездиями в день на 13 градусов; жена Индры, которого часто называют «супруг Шачи», 180, 54; 224, 31; 341, 81; 344, 27 и сл.

ШАШАБИНДУ — «узел» или «точка зайца» (луны). Так назывались две точки эклиптики, в которых может наблюдаться затмение; имя раджи, родоначальника вришнейцев, 208, 11, 13.

ШВАПАКА — «варящий собаку», «собакоед»; название «неприкасаемого», внекастового, одного из наиболее презираемых, 208, 8.

ШВЕТАДВИПА — Белый Остров — легендарный остров поклонников Нараяны; на севере Молочного моря есть остров Ш., 337, 8; 338, 27; Нарада путешествовал на Ш., 339, 42; 340, 1; Нарада на Ш. лицезрел Хари, 345, 24 и сл.

ШЕПТАНИЕ — особый вид аскезы: шепотное произнесение мантр, в нем постоянно должны упражняться брамины, 196; 197; Веды не требуют Ш., 196, 7, 8; Ш. надо отвергнуть, 196, 13; Ш. порочно по существу, 197, 13.

ШЕША — Змий бесконечности, на котором покоится Вишну-Нараяна; в учении о вьюхах Ш. — джива, Санкаршана, 341; 36.

ШИБИ или **ШИВИ** — «благой»; имя знаменитого раджи, 234, 19.

ШИВА — «благой»; имя бога аскетов, отождествленного с Рудрой; позднее, при формировании браманизма, Ш. вошел как третья ипостась в браманческую трицу: Брами (созидатель), Вишну (хранитель) и Ш. (разрушитель). Ш., разрушая формы, освобождает дух, поэтому он покровитель йоги. Ш.—супруг Умы (Парвати), Вишну сотворил Ш., 207, 34; три глаза Ш., 207, 34; 282, 25; 286, 4, 12; Ш. разрушает жертву Дакши, 284; 285; 344, 81; имена Ш., 286; Ш. глотает Ушинасу, 291, 11 и сл.; Ш. предрекает рождение Шуки, 325, 11 и сл.; борьба Ш. и Нараяны и отождествление их, 344, 79 и сл., 106 и сл.; синешей Ш., 343, 36; 344, 19, 87; отождествление Ш. с Калой, 344, 113; Ш.—сын Браммы, 351, 69; 352, 10 и сл.

ШИКХА — «хохол», узел волос на голове; особый способ чтения Вед, 344, 76.

ШИКША — знание, искусство, предписание, учение, в частности грамматическое, как пособие для чтения Вед, 349, 56.

ШИПИВИШТА — «плешивый», «лысый»; одно из имен Вишну (солнце, потерявшее лучи) — в тексте дано искусственное объяснение имени Вишну, 344, 43 и сл.

ШИТИКАНТХА — по толкованию Нилаканты — синешей (Нилаканта), 344, 87.

ШИШУПАЛА — «охранитель детей»; имя раджи чедийцев, убитого Кришной, 341, 98.

ШРАДДХА — тризна, поминальный обряд, повседневная жертва предкам; «благочестие», «вера», 265, 8 и сл.

ШРИ — «счастье», «блаженство», «святость», «красота»; древняя богиня Лотос; имя жены Вишну, его шакти, 225, 1 и сл.; 228, 3 и сл.

ШРИВАТСА — священный знак вишнуитов, выражающий идею миропоявления, как вечного становления духа в материи (ср. диалектику тетрады неопифагорейцев); внешне Ш.—осо-

бый завиток волос на груди Кришны. Ш. вполне аналогичен лингаму шивантов, 344, 107; 345, 23, 36.

ШРИКАНТА — «прекрасношей»; эпитет Шивы, 344, 107; 351, 69.

ШРИНГА — рог и предметы, выделяемые из него: ритон, музыкальный инструмент и пр.; молодой месяц, его рога — отсюда имя лука Вишну, 207, 6.

ШРУТАШРАВАС — «чуткий»; имя сестры Кришны; имя одного риши, 294, 16.

ШРУТИ — слышанное, переданное из уст в уста; священный закон, авторитет которого признается безусловно, тогда как смрити — «вспомняемое», «предание» — пользуется относительным авторитетом («Махабхарата» относится к смрити), 199, 86; 207, 5; 220, 17; 269, 16; 298, 27; 299, 34; 320, 71; 341, 105.

ШУДРА — член четвертой, полусвободной касты слуг; ш. — черная краска, 188, 5; происхождение ш., 207, 32; 320, 91; ш. надлежит слушать разумного ш., 210, 13; к ш. надо относиться дружелюбно, 295, 1 и сл.; ш. украшается расторопностью; 295, 21; дваждырожденный, исполняющий обязанности ш., отпадает от касты, 296, 3; занятия, дозволенные ш., 296, 4; 298, 21; состояние ш. — предел падения, ш. не достоин посвящения, 298, 27; ш. может быть учителем, 320, 89.

ШУКА — «попугай»; сын Вьясы, 177, 15; 231, 8 и сл.; 323, 1 и сл.; 325, 335.

ШУКРА — «светлый»; сперма; название планеты Венеры — Ушанас, имя бога-небожителя, 198, 5; 294, 14; ш. — одна из творческих сил, 322, 112.

ШУНЬЯПАЛЯ — «заместитель»; имя одного риши, 244, 18.

ШУЧИШРАВАС — «внимающий чистому»; имя Вишну, 344, 63.

ШУШРУ — та, которой надлежит повиноваться; эпитет матери, 267, 33.

ШЬЯВАНА — «темно-коричневый», «гнедой» (о коне); имя потомка Бхригу, 367, 1.

ШЬЯМАКА — «просо»; мужское имя, 273, 4.

Щ

ЩЕДРОСТЬ — щ. дайтез до паде-

ния нравов, 228, 46; щ. раджей, 234, 14 и сл.

Э

ЭКАНТИН — см. *преданный одному*.
 ЭКАПАД — одноногий, 208, 19.
 ЭКАТА — «первый»; сын Праджапати, 208, 31; 338, 6; 341, 12, 86; 343, 46.

ЭКАШРИНГА — «одноключный»; эпитей Вишну в его воплощении Вепрем, 344, 64.

ЭХО — см. *отзвук*.

Ю

ЮВНАШВА — «жеребчик» (см. *Вришадарбха*).

ЮГА — мировой период; четыре ю. составляют манвантару, или время существования одного мира, подвластного одному Ману. Каждая ю. разделяется на время «дня», «ночи» и «сумерек». Деятельность ю. последовательно убывает. 1. «Крита», совершенная ю. («золотой век»), длительность которой 4000 лет+по 400 лет утренних и вечерних сумерек=4800 лет. 2. «Трета»-юга называется так потому, что ее длительность определяется тремя тысячами лет для дня и для ночи+по 300 лет утренних и вечерних сумерек=3600 лет. 3. «Двапара» (двойственная)-юга; длительность ее дня и ночи 2000 лет+по 200 лет утренних и вечерних сумерек=2400 лет. 4. «Кали» (черная)-юга, длительность ее дня и ночи 1000 лет и по 100 лет утренних и вечерних сумерек=

1200 лет. С каждой ю. жизнь людей укорачивается, общественные нравы падают, жизнь природы слабеет и, наконец, приходит к растворению, прадае, когда деятельность ее на время, равное времени четырех юг, прекращается. Считается, что с начала войны на поле Курру началась кали-юга, четыре ю.: крита, трета, двапара и кали, 207, 37 и сл.; 231, 19 и сл.; 232, 32 и сл.; 233; 238, 7 и сл.; калпа, 304, 14 и сл. (см. также *время, кала, калпа, манвантара*).

ЮДХИШТХИРА — «стойкий в битве»; старший Пандава, которому принадлежит право престолонаследия, сын Кунти-Прихти от бога справедливости Дхармы-Ямы, поэтому особенно стойкий в соблюдении закона, правды (дхармы), отчего и получил эпитет Дхарма-раджа (праведный раджа); его поучает Бхишма после битвы, 341, 98, 99.

Я

ЯВАКРИТА — «ячменный»; мужское имя, 208, 15.

ЯДЖНАВАЛКЬЯ — «относящийся к жертвенной перевязи, лыку»; имя одного из выдающихся ведических учителей. Я. поучает Джанаку, 312, 4 и сл.; Я. получает от Сурьи Яджур-Веду, 320, 1 и сл.

ЯДЖУС — «жертвоприношение»; название третьей Веды (Яджурведа), трактующей о подробностях свершения ритуалов. Различают «Белую» и «Черную» Яджурведу, в последней много формул колдовского характера, то есть направленных на причинение «вреда», «порчи» и пр., 344, 71; Яджнавалкья получает от Сурьи я., 320, 5 и сл. (см. также *Ведя*).

ЯКША — мифическое существо, дух из свиты богов; Якша упоминается на-

равне с гандхарвами, небесными музыкантами, 188, 3; 302, 61.

ЯМА — «близнец»; «укротитель»; первый из людей, ушедших под землю (умерших). У Я. была сестра Ями, которая совершала особые обряды, отдавая свою жизнь, чтобы Я. не умер. Таким образом, Я. ушел под землю, чтобы стать владыкой мертвых. Позже он стал богом смерти. Как судья мертвых, он отождествлен с Дхармой, олицетворением Закона и Справедливости. Слияние Я. и Дхармы произошло не полностью, иногда они появляются как разные персонификации, 196, 6; 199, 16; 207, 37; 259, 7; Я. — укрощение, самообуздание, первая ступень йоги (см. также *йога, йогин*).

ЯСКА — название птицы (вороны?); имя риши, поклонника Вишну, 344, 43, 44.

ЯТИ — «сдержанный»; «пустынник»; нередко слово употребляется в смысле «лжепустынник», «лицемер», под видом отшельника скрывающийся асур (демон), 234, 5; 246, 10.

ЯТХАВАСА — «соответствующий действительности»; мужское имя, 244, 17.

ЯУНА — «относящийся к браку»; название одного народа, 207, 43.

ЯЯТИ — (ят. — соединять, ср. славянское «яти», которое тоже значит «соединять»). Имя древнего родоначальника племен Кауравов и Ядавов, к которому принадлежал Кришна; сын Нахуши, отец Яду и Пуру, знаменитый раджа, 311, 23; 328, 32.

ОГЛАВЛЕНИЕ

(с конспективным изложением глав)

НАРАЯНИЯ

(Текст вишнуитской бхакти, близкой Бхагавата-пуране.
Нумерация глав по калькуттскому изданию)

Главы

336. Начало учения о вьюлах (ипостасях) Вишну. Единый становится четверо- ликим. Нара-Нараяна-Кришна-Сваямбхува. Нараяна — сын Дхармы. Отшельники Нара-Нараяна — от лона Праkritи. 21 творческий принцип (вариант учения о таттвах). Над ними — Атман, Познавший поле .	5
337. История секты сатватов. Кастовый характер секты: религия кшатриев. Раджа Упаричара получает закон сатватов от 7 ришей, получивших его от Нараяны .	9
338. Жертвоприношение Упаричары и гнев Брихаспати (брамина) на Нараяну, посмеявшего взять долю жертвы невидимо, не явившись жрецу. Эката, сын Брихаспати, объясняет, что Нараяну видеть нельзя. Брихаспати проклинает Упаричару, он ниспадает с неба в ад, но извлекается оттуда милостью Нараяны .	15
339. Более развернутая история проклятия Упаричары (мифологическое изоб- ражение борьбы новой секты с ортодоксальным браминством) .	21
340. Хвала великому Пуруше. Перечисление имен Нараяны-Пурушоттамы .	26
341. Основа Панчататры. Нараяна является Нараде и открывает ему свои воплощения и свою сущность .	27

ПРЕРЫВАЕТСЯ ТРАДИЦИЯ БХИШМЫ

(Текст дается непосредственно от имени Саути, повествующего
«Махабхарату» Джанамеджае)

342. Вопрос Шаунаки о возможности сочетания неделанья, к которому Нараяна призывает своих поклонников с требованием деятельности. Саути ссылается на слова Вьясы. Миф о сотворении мира Нараяной. Нараяна возлагает на Вьясу тяготы верховного управления миром, а сам погружается в покой нирваны. Нараяна указывает на необходимость приносить ему жертвы для получения силы управлять миром. Отождествление Нараяны и Бха- гавана .	39
343. Кришна-Гари объясняет Арджуне значение своих имен, выражающих его деятельность .	50
344. Объяснение прерывается большой прозаической вставкой, состоящей из ряда отрывочных мифов, показывающих власть браминов над самими богами, силу браминского проклятия. Заканчивается вставка синкретиче- ским текстом, показывающим тождество Вишну и Шивы .	56
345. Нарада, лицезрев Гари (Нараяну) на острове Швета-двипе. Молочного моря, просит его объяснить, что такое Познавший поле .	70
346. Разъяснение, что такое бхакти Бхагавана и как бхакти переходит через Анируддху, Прадьюмну, Санкаршану к запредельному Атману .	76
347. Миф о воплощении Вишну в образе Вепря и о создании им предков из лепешек ила .	79
348. Прославление Нараяны .	82
349. Миф о похищении Вед у Брами и об убийстве Мадху и Кайтабхи в на-	

казание за кражу. Нараяна есть суть всего, во все проникая, он ничем не связан	85
350. Бхакти — состояние преданности Единому. Гита излагает это вкратце. Бхакти сатватов передавалось из юги в югу, и в начале каждой юги Нараяна передавал ее Бrame при каждом новом его рождении. Только саттвические люди могут непосредственно обращаться к Нараяне, и он на них благосклонно смотрит, другие же обращаются к ипостасям Нараяны и руководимы Брамой	93
351. Происхождение Кришны-Двайпаяны. Традиция Панчаратры, Санкхьи, Йоги, Пашупати, Вед (религиозный синкретизм)	101
352. Беседа Брамь с сыном Рудрой-Шивой о единомножественности Пуруш	108
353. Продолжение учения о единомножественности в духе Гиты.	111

СКАЗАНИЕ О СОБИРАТЕЛЕ КОЛОСЬЕВ (Фольклорный текст. Мотив поучения брамина кшатрием. Новь рассказчик Бхишма)

354. Юдхистхира спрашивает, каковы обязанности человека, стремящегося к полному Освобождению. Бхишма начинает рассказ о брамине — собирателе колосьев	114
355. Брамин ищет смысл жизни	116
356. Брамин спрашивает гостя-брамина о долге, тот отвечает, что сам не знает пути к Освобождению	118
357. Гость направляет своего хозяина к радже нагу Падманабху (эпитет Вишну) учиться дхарме	120
358. Брамин отправляется к нагу	122
359. Брамин приходит к нагу, но, не застав его дома, решает ждать его возвращения	124
360. Брамин держит пост в ожидании нага, ушедшего на службу к Солнцу	126
361. Жена нага сообщает мужу о приходе брамина	128
362. Жена уговаривает нага не гневаться и встретиться с брамином	130
363. Встреча брамина с нагом	132
364. Наг рассказывает брамину о том, как собиратель колосьев проник в Солнце и стал с ним единым	134
365. Солнце (Сурья) рассказывает об аскетическом подвиге собирателя колосьев, восхваляющего Шиву	136
366. Брамин понимает, что цель его жизни — повторить подвиг собирателя колосьев	137
367. Брамин достигает цели. Традиция повести	139
Примечания	141
Толковый словарь	285

МАХАБХАРАТА

Выпуск V

Книга 2

НАРАЯНИЯ

(Кн. 12, гл. 175—367, шлоки 6457—13943)

Издание второе

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета АН
Туркменской ССР

Редакторы издательства *А. Романовская,*
Л. Татаурова, М. Валитова
Технический редактор *Г. Артыкова*
Корректоры *И. Бондарева, Е. Карпачева*

ИБ № 692

Сдано в набор 23.12.82. Подписано в печать 2.10.84.
Формат 70×90¹/₁₆. Бум. кн.-журн. Гарнитура
литературная. Печать высокая. Уч.-изд. л. 22,51.
Привед. печ. л. 23,98. Тираж 30 000 экз. Изд. № 105.
Заказ № 2620. Цена (в переплете № 7) 3 р.

Издательство «Ылым» АН ТССР. 744000,
Ашхабад, ул. Энгельса, 6.

Типография АН ТССР. 744012, Ашхабад,
ул. Советских пограничников, 92а.

